DAS PROBLEM DES ΑΓΑΘΟΝ IN PLATONS PHILEBOS

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde der
Philosophischen Fakultät (1. Sektion)
der Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

*

vorgelegt von
ANGELA WARMUTH
aus Freising

1928

BUCHDRUCKEREI A. WARMUTH · FREISING

DAS PROBLEM DES *ΑΓΑΘΟΝ* IN PLATONS PHILEBOS

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde der
Philosophischen Fakultät (1. Sektion)
der Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

*

vorgelegt von
ANGELA WARMUTH
aus Freising

1928

BUCHDRUCKEREI A. WARMUTH · FREISING

Referent: Geheimrat Professor Dr. Albert Rehm.
Tag der mündlichen Prüfung: 30. Juli 1926.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen verehrten Lehrern
in Dankbarkeit gewidmet.

Vorwort.

Von der Arbeit, die hier als ein Ganzes vorliegt, wurde das Schlußkapitel als selbständige Abhandlung unter dem Namen Angela Auer-Warmuth (ich habe, bevor die Drucklegung der Dissertation stattfinden konnte, geheiratet) im Januarheft 1928 des Philosophischen Jahrbuches der Görresgesellschaft veröffentlicht. Die entsprechenden Blätter des vorliegenden Dissertationsexemplars sind als Sonderdrucke davon hergestellt. So erklären sich die einleitenden Worte zum 3. Abschnitt und einzelne Anmerkungen, die dem Leser der beiden vorangehenden Kapitel überflüssig erscheinen dürften. Für die Aufnahme des betreffenden Abschnittes in das Philosophische Jahrbuch möchte ich an dieser Stelle H. Prof. E. Hartmann, Fulda meinen herzlichsten Dank aussprechen. Besonderen Dank sage ich ferner H. Geheimrat Prof. Dr. A. Rehm, mit dessen gütiger Hilfe die Arbeit zum Zweck der Promotion eingereicht werden konnte. Bei dieser Gelegenheit möchte ich bemerken, daß Geheimrat Prof. Dr. Rehm Wert auf die Feststellung legt, daß seine eigenen Anschauungen nicht völlig mit allen Einzelheiten besonders meines 2. Abschnittes übereinstimmen.

Weiden Opf., Januar 1928.

Angela Auer-Warmuth.

Das Problem des *ἀγαθόν* in Platons Philebos

Einleitung.

Platons Dialog *Philebos* trägt den Untertitel *περὶ ἡδονῆς;* die Frage nach dem Wesen und Wert der *ἡδονή* nimmt denn auch in ihm den breitesten Raum ein. Trotzdem kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als habe Platon die Frage nach der *ἡδονή*, die zu entscheiden er durch neu aufgekommene Ansichten in der Akademie [1]) gedrängt worden sein mag, bewußt und wohlbedacht in einen größeren Zusammenhang eingefügt und zwar dergestalt, daß dieser Rahmen schließlich an Bedeutung das übertrifft, was er ursprünglich nur umschließen sollte. Platon kommt nämlich von der Untersuchung über die *ἡδονή* auf das Problem des *ἀγαθόν* und behandelt dieses mit einer Eindringlichkeit, wie wir sie in einem späteren Werk Platons nicht wieder finden. Nun bildet aber das Gute bekanntermaßen den Konvergenzpunkt für all die Linienzüge der platonischen Philosophie. Umso wichtiger erscheint es, diese letzte Schrift über das *ἀγαθόν*, die aus des großen Meisters eigenen Händen uns noch geschenkt ist, auch in diesem Sinne zu durchforschen. Denn aus ihr werden wir vielleicht am ehesten einen Schluß gewinnen auf die endgültige Ansicht Platons vom Wesen des Guten, von der nur dunkle Gerüchte auf uns gekommen sind [2]). Es werden daher in dieser Arbeit die früheren Äußerungen Platons über das *ἀγαθόν* nur so weit herangezogen, als sie die Keime zum *Philebos* bereits in sich tragen; dagegen wird Gewicht gelegt werden auf die Richtung, in welche die einzelnen Gedanken im *Philebos* weisen.

In voller Klarheit lassen sich vier Hauptabschnitte in der Führung des Dialogs herausheben: 1. ein Unterbau logisch-methodischer Art: die Erörterung über die bekannten Grundsätze Platons für die *διαίρεσις* 12 B—23 B, 2. ein Unterbau physisch-metaphysischer Art: die Frage nach den sog. vier *ὄντα* 23 C—31 A, 3. die Untersuchung von *ἡδονή*

---

[1]) cf. Philippson, *Akademische Verhandlungen über die Lustlehre,* Hermes 60 (1925) p. 444 ff.

[2]) Aristox., *Harm. Elem.* II. Anf. p. 30 Meib.

und *νοῦς καὶ φρόνησις* im Hinblick auf das Gute 31 B—59 B, 4. die Resultate über das höchste Gut und die relativen Güter 59 C—67 B. Da es sich im ersten Abschnitt nur um eine formale Vorbemerkung bekannter Art handelt, die sachlich in unserem Zusammenhang wenig bedeutungsvoll erscheint, wird sich die Analyse des *ἀγαθόν* im Dialog *Philebos* nach den anderen drei von Platon vorgezeichneten Hauptabschnitten vollziehen lassen.

Die vier *ὄντα*. 23 C f.

Vielleicht die schwierigste Voruntersuchung, die Platon einem näheren Eingehen auf *ἡδονή* und *νοῦς* und das Wesen des *ἀγαθόν* vorauszuschicken für nötig hält, ist die über die sog. 4 *ὄντα* 23 C f., die mit kurzen Termini *ἄπειρον, πέρας, μικτόν* und *αἰτία* genannt werden. — Die beiden ersten Ausdrücke sind nicht Worte des alltäglichen Sprachgebrauchs, noch auch von Platon neu gebildet; sie haben vielmehr bereits eine philosophische Sinnentwicklung hinter sich. Zum ersten Mal gebraucht das Wort *ἄπειρον* in philosophischer Sprache der Jonier Anaximander und zwar, wie fast allgemein angenommen wird, für den qualitätslosen Urstoff. Daß Platon im *Philebos* das Wort nicht in solchem Sinne anwendet, zeigt der einfache Hinblick darauf, daß er die *ἡδονή* 28 A in das Gebiet des *ἄπειρον* rechnet und 31 B ff. diese *ἡδονή* als *πάθος* (32 B) im *ἔμψυχον* (32 A) fundiert. In keinem Falle ist sie also als etwas Substanzielles, wie es der jonische Urstoff wäre, zu betrachten. — Zum Ausdruck *ἄπειρον* wird von den Pythagoreern ein Korrelatsbegriff *πέρας* geschaffen und beide werden in ihrer weitesten Bedeutung als Unbestimmtheit und Bestimmtheit verstanden, mag nun der speziellere Gebrauch tatsächlich für den leeren Raum und die mathematische Begrenzung gegolten haben (cf. Aster, *Geschichte der antiken Philosophie,* Berlin-Leipzig 1920 p. 27) oder nicht. Dieser ersten allgemeinsten Bedeutung von *ἄπειρον* und *πέρας* scheint die platonische Sinngebung nahe zu kommen, wie noch dargelegt werden soll. Daß jedoch die speziellere Fassung ganz gegen den Gebrauch bei Platon ist, beweisen allein schon die im *Philebos* zur Illustration des *ἄπειρον* verwendeten Beispiele *θερμότερον - ψυχρότερον* 24 A, *σφόδρα - ἠρέμα* 24 C usw., die sich in der überwiegenden Mehrzahl auf Qualitäten erstrecken und in gleichem Rang und Sinn auch *μεῖζον καὶ σμικρότερον* nennen 25 C [1]). — Noch weniger deckt sich der Begriff

---

1) Unberechtigt ist daher auch, gerade wegen dieser unterschiedslosen Einreihung von *μεῖζον καὶ σμικρότερον*, der Schluß, den M. Baeumker zieht: *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie,* Münster 1890 p. 194 „Sowohl die allgemeine Beschreibung desselben (sc. des Unbegrenzten im *Philebus*) wie die Umstände, daß bei den einzelnen zur Erläuterung aufgeführten Beispielen stets von Gradunterschieden die Rede, zeigen an, daß dabei

des ἄπειρον bei Platon mit der infinitesimalen Fassung bei Anaxagoras, wie sie Erich Frank in seinem Buche *„Plato und die sogenannten Pythagoreer"*, Halle 1923 p. 46—48 nachweist. Im klaren Sinn eines Kontinuums kommt nämlich, wie noch gezeigt werden wird, der Ausdruck bei Platon nie vor, sehr oft dagegen in diskreter Bedeutung [1]). cf. die Darlegungen über die arithmetischen Gedankengänge in Platons Philosophie von Julius Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles,* Leipzig-Berlin 1924.

Über den positiven Sinn des Ausdrucks wird uns ein genaueres Eingehen auf seinen Gebrauch im *Philebos* Aufschluß geben. Dort steht der Begriff ἄπειρον in der Frage nach den 4 ὄντα in engstem Zusammenhang mit dem πέρας, in einem weiteren mit dem sog. μικτόν und in einem noch weiteren mit der αἰτία.

Die Begriffe ἄπειρον und πέρας werden zu Beginn der Untersuchung über dieses Problem 23 C ausdrücklich wieder aufgenommen in dem gleichem Sinn, in welchem sie im Dialog bei der Frage nach dem ἓν καὶ πολλά in allem Seienden 14 C f. schon angewendet wurden. Es wird dort auf die Platon so sehr interessierende Tatsache hingewiesen, daß für jedes Ding ein ἕν, nämlich der Gattungsbegriff, besteht, daß aber die Zahl der unter diesen Gattungsbegriff fallenden Einzeldinge letztlich unendlich ist. Was für uns davon wichtig wird, ist das, daß ἄπειρον dort ganz klar im zahlenmäßigen Sinn gebraucht ist, besonders deutlich 16 C und 16 D. cf. dazu Zeller, *Philosophie der Griechen* II 1, Leipzig 1889[4] p. 680, auch Stenzel, *Plato und Demokrit* N. Jahrb. 45 (1920) p. 97 und Frank, *Plato und die sogen. Pythagoreer,* p. 56; 58. Wir werden also auch in der Frage nach den 4 ὄντα diese zahlenmäßige Auffassung zunächst festzuhalten haben. Das ist umso wichtiger als eine eigentliche Definition für das ἄπειρον fehlt. Denn obwohl Platon eben noch 16 D die Regeln für die Aufstellung einer richtigen Definition und begrifflichen Untersuchung eingeschärft hat, verstößt er 24 C/D schon gegen diese Regeln, indem er

---

nicht an ein qualitatives Unbestimmtes zu denken. Vielmehr deutet alles auf das quantitativ Unbegrenzte, das heißt auf das des bestimmten Maßes und der bestimmten Zahl Entbehrende." Der Unterschied zwischen Qualität und Quantität scheint vielmehr hier überhaupt nicht vorzuliegen, außer vielleicht in dem Sinn, daß Qualität als etwas die Quantität Mitumfassendes gedacht werden kann.

[1]) Nur in eine solche Auffassung paßt auch der sonst in keiner Weise verständliche Begriff des ἐξαίφνης im *Parmenides* p. 156 D.

nach der Setzung des Ausdruckes *ἄπειρον* sofort Einzelfälle dafür aufzählt, ohne, wie er vorgeschrieben, erst Artbegriffe und weitere Unterabteilungen zu suchen. Bei der Erklärung des Begriffes *πέρας* dagegen 25 A liegt eine diairetische Gliederung vor, wie schon die sprachliche Scheidung durch *πρῶτον μέν — μετὰ δὲ* andeutet; da handelt es sich wirklich um eine Feststellung des *πόσον*, der Anzahl der Unterarten, wie 16 D gefordert wird. Es kann also kaum einen anderen Grund für die Unterlassung einer entsprechenden Gliederung des *ἄπειρον* geben als die Unmöglichkeit einer solchen. Auf das *ἄπειρον* als „Oberbegriff" gedacht folgt sofort die Unendlichkeit der Einzelfälle, nach dem *ἕν* sofort das *πολλά* in seiner letzten Bedeutung als Unendlichkeit, mit anderen Worten: *ἄπειρον* ist kein Gattungsbegriff im eigentlichen Sinn, sondern nur ein Wort um etwas zusammenzufasen, was streng diairetisch nicht mehr unter eine Einheit gefaßt werden kann, was eben *ἄπειρον* ist, Negation des entsprechenden positiven Begriffs. Statt durch eine echte Definition sucht darum Platon den Inhalt des Wortes *ἄπειρον* deutlich zu machen durch Umschreibung *„τό μᾶλλόν τε καὶ ἧττον"* 24 A, durch Spezialisierung 24 CD und durch sein Kontradiktorium *πόσον, πέρας*. Es wäre sicher nicht im Sinne Platons in den Beispielen *θερμότερον-ψυχρότερον, σφοδρότερον-ἡσυχαίτερον, πλέον-ἔλαττον* 24 C, *ξηρότερον-ὑγρότερον, θᾶττον-βραδύτερον, μεῖζον-σμικρότερον* 25 C unserer heutigen Auffassung entsprechend [1]) Gruppen des *ἄπειρον* sehen zu wollen wie Temperaturverhältnisse, Feuchtigkeitsverhältnisse, Schnelligkeitsverhältnisse usw. Es liegt ein ganz anderes sprachliches und gedankliches Gewicht auf solchen Beispielen, wenn Platon sie nicht als Einzelfälle sondern als Arttypen betrachtet wissen will. Die paarweise Gegenüberstellung soll meines Erachtens gerade die Gegensätzlichkeit, das Unvereinbare betonen. (cf. 25 E *„πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα"*).An Arten zu denken hieße bereits eine Abgrenzung, ein *πέρας* im wörtlichsten Sinn, hereintragen; mag aber nun *ἄπειρον* bedeuten, was es will, eine Negation des *πέρας* liegt sicher in ihm, so daß dies eine Unmöglichkeit ist [2]). Doch gibt es eben kein Wort, das nicht letzten Endes selbst schon ein

---

1) Auch nach dem heutigen Stand der Naturwissenschaft (Umwandlung der Energien!) träfe eine solche Gruppierung der Qualitäten nicht Wesensunterschiede, sondern nur graduelle Unterschiede, auf die nur unsere Sinnesorgane verschieden reagieren.

2) cf. Julius Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig-Berlin 1924 p. 87.

πέρας wäre [1]). Ganz besonders bedeutsam für die Erfassung des ἄπειρον ist hier der Gebrauch des Komparativs. In ihm liegt der Ausdruck für das ständig Wechselnde, im strengen Sinn, in jedem Fall und jedem Augenblick nur Einmalige. Liegt im einfachen Positiv der Ausdruck für das tatsächliche Vorhandensein einer Qualität, so gilt der Komparativ jeweils nur für den betreffenden Einzellfall der Vergleichung. So ist das ἄπειρον also ständige Veränderung, προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει 24 D [2]), nicht seiend, μὴ ὄν, wenn Sein Beharrung bedeutet [3]); das, was bei einem Vergleich als das Verschiedene sich enthüllt, im Gegensatz zum πέρας, welches dabei das Gleiche bezeichnet. Und zwar zeigt sich dieses ἄπειρον als solches bei der Gegenüberstellung von Einzelwesen, während zur Erfassung des πέρας in einem Wesen sowohl als auch des πέρας an sich diese Vergleichung nicht nötig, da es unmittelbar erkannt wird als ein Dauerndes, das zu den Einzelwesen in Beziehung tritt; das ist doch der Sinn des „Maßes". Aus all dem ergibt sich also das ἄπειρον als das in jeder Beziehung nur Einmalige. Dafür gebrauchen wir aber den Terminus des Besonderen oder des Individuellen [4]) in seiner begrifflichen Abstraktheit, was wohl zu unterscheiden ist von dem im Einzelwesen konkret gewordenen Individuellen. Die Probe auf die Richtigkeit dieser Definition des ἄπειρον soll in dem Nachweis bestehen, daß im *Philebos* die ἡδονή als ein ἄπειρον in diesem Sinne erscheint; denn darauf will Platon doch hinaus. Im Anschluß an die Bezeichnung der Lust als ἄπειρον 41 D wird denn auch 42 D/E und 43 C erwiesen, daß ihre Voraussetzung die stete Veränderlichkeit der Lebensvorgänge ist, wodurch sie selbst den Charakter des ständig Wechselnden, niemals Beharrenden erhält. Ferner scheidet Platon 37 B und 40 D f. in langwieriger Diskussion das Phänomen der Lust von der Vorstellung über sie, wobei die dem Wesen der Lust zugehörige Subjektivität und Individualität, wie sie nach obiger Darlegung der Ausdruck ἄπειρον umschließt, schwer ins Gewicht fällt.

---

1) cf. Aristoteles *Met.* 1012a 23.

2) Es steht also in direktem Widerspruch mit der platonischen Anschauung im *Philebos*, wenn Bruno Bauch, *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit*, Heidelberg 1910 p. 184 f. im ἄπειρον ein im Wechsel Beharrliches, Substanz, erblickt.

3) cf. C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*, München 1910 p. 125.

4) cf. C. Ritter, ebendort, p. 118, auch 124 und 127, und J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, Breslau 1917 p 105, ebenso *Zahl und Gestalt* p. 11 und öfter.

Nun ist aber das Gegenstück zum Individuellen doch wohl das Gemeinsame oder Allgemeine. Findet sich diese Bedeutung im *πέρας*? Als seine wichtigsten Unterarten nennt Platon 25 A *ἰσότης* = Gleichheit, im schärfsten Sinn restlose Gleichheit = Identität, Gemeinsamkeit bis zu dem Grad, der zur Aufhebung jeder Selbständigkeit führt, also das direkte Gegenstück zum Individuellen, Singulären. Das wäre die eine Art, die eine species des genus *πέρας*. Wie schon erwähnt, haben wir aber eine Zweiteilung, wie sie Platon besonders gern anwendet, vor uns. In die zweite species nun gehört das, was Platon weiter nennt *τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅτιπερ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον*[1]), termini des *πόσον*, das als Vielfaches eine gemeinsame, mehr oder weniger oft vorliegende Maßeinheit voraussetzt, also Gemeinsamkeit nicht in allem, sondern in einem mehr oder weniger hohen Grad, mehr oder weniger starken, bestimmten Verhältnis, also Relation, überhaupt das Verhältnis, das sich mathematisch auf die exakteste Form bringen läßt[2]). Nehmen wir dies zusammen mit den Merkmalen, die sich für das *πέρας* aus der Gegenüberstellung mit dem *ἄπειρον* bereits ergeben haben, so zeigt sich als zugrundeliegender Sinn der des Allgemeinen. Das Gemeinsame, Allgemeine eines Wesens beruht aber auf seiner Zugehörigkeit zugleich mit anderen Wesen zu einer einheitlichen Gruppe, die durch den Begriff als solche gefaßt und durch Einordnung in ein Begriffssystem in ihren weiteren Beziehungen und ihrer weiteren Allgemeinheit kenntlich gemacht wird[3]). Der Begriff ist mit sich selbst identisch und mit ihm wäre es jedes Wesen, das ganz und nur die gleichen Merkmale hätte; die Begriffe unter sich aber stehen in bestimmten Verhältnissen der Über-, Unter- und Nebenordnung. Hier findet sich also Identität und Relation, Verhältnis sogar in einem zahlenmäßig ausdrückbaren Sinn, wie J. Stenzel in seinem obengenannten Buch eingehend ausführt. So erweist sich also das *πέρας* wirklich als das Allgemeine im Sinn des Begriffes und des Begriffssystems. Damit hängt zusammen, daß das *πέρας*

---

1) Die Sinngrenze liegt also nicht in dem *ἤ* zwischen *ἀριθμός* und *μέτρον*, — was bei entsprechender Ausdeutung des Ausdrucks *μέτρον* zu einer Gliederung in diskrete und kontinuierliche Größe führen könnte, die gar nicht im Sinn des ganzen Dialogs liegt, — sondern wird sprachlich ganz fest durch *μέν* und *δέ*, *πρῶτον* und *μετά* an die bezeichnete Stelle gesetzt.

2) cf. Erich Frank, *Plato und die sog. Pythagoreer,* Halle 1923 p. 60.

3) cf. Richard Hönigswald, *Die Philosophie des Altertums,* Leipzig-Berlin 1924[2] p. 128: „Sokrates hat die Funktion des Begriffes, allgemein gültig zu sein, entdeckt."

absolut rational ist, intellektuell völlig erfaßbar, während das *ἄπειρον* als das Individuelle rational überhaupt nicht begreiflich, sondern höchstens zu erschließen ist. (cf. C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon,* München 1910 p. 127/8). Dagegen ist es anschaulich zu erfassen (je nachdem durch sinnliche oder geistige Anschauung), wie noch bewiesen werden soll [1]). Mit dieser begrifflichen und damit wissenschaftlichen Faßbarkeit hängt zusammen die Überschätzung des *πέρας* von Seiten Platons zum Nachteil des *ἄπειρον*. Das *πέρας* hat sich also gekennzeichnet als Begriff, als Definition (J. Stenzel, *Zahl und Gestalt* p. 76), und damit als Maß, seiend im vollen Sinn, weil unveränderlich bestehend; das liegt ja schon in der Bezeichnung *πέρας* = Maß; denn wenn das Maß veränderlich wäre, womit sollte man messen? Wie der Name weiter andeutet, ist das *πέρας* Grenze, Norm [2]), Grenze zunächst für das *ἄπειρον*, Hemmung für dessen schrankenlose Entfaltung. Denn das Individuelle hat in der begrifflichen Wesenheit eine Schranke, innerhalb deren es die reichste Mannigfaltigkeit entwickeln kann, über die es aber nicht hinaus darf, soll die Wesenheit bestehen bleiben. Das Individuelle schwindet somit in seiner Absolutheit und gilt nur noch relativ, wenn das Allgemeine zu ihm hinzutritt 24 D. *πέρας* ist also überhaupt das, was einem völlig Singulären einen fest bestimmten Platz in der geordneten Gesamtheit gibt. – Damit wird auch das Verhältnis des *πέρας* zu den Ideen geklärt. Ist das *πέρας* = Begriff, die Ideen aber = Begriffe [3]), so sind die Ideen eben „*πέρατα*", und *πέρας* ist der „Oberbegriff" für sie, der Begriff „Begriff", (cf. E. v. Aster, *Geschichte der antiken Philosophie,* Leipzig-Berlin 1920 p. 92) [4]). — Erklärlich wird ferner auch die leichte Verwechslungsmöglichkeit des *πέρας* mit

---

[1]) cf. J. Stenzel, *Über den Einfluß der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung,* N. Jahrbuch 47 (1921) p. 159.

[2]) Das dem *πέρας* zugeschriebene Sein nähert sich also dem Gesetzesbegriff, der von Lotze entdeckten Form des existenzialen Seins, das als „Gelten" bezeichnet und neuestens für die Seinsweise der platonischen Ideen in Anspruch genommen wird; cf. Hönigswald, *Philosophie des Altertums* p. 125. Siegfried Behn, *Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung,* Berlin und Bonn 1924 p. 47, Ludwig Baur, *Metaphysik,* München 1922 p. 34, auch Bauch, *Substanzproblem,* Heidelberg 1910 p. 168.

[3]) Die frühere, viel weitere Bedeutung der Ideen tritt ja in den Alterswerken und besonders im *Philebos* völlig zurück; cf. Hans Raeder, *Platons philosophische Entwicklung,* Leipzig 1905 p. 373, Überweg-Prächter, *Geschichte der Philosophie des Altertums,* Berlin 1920[11] p. 319, Gomperz, *Griechische Denker II,* Leipzig 1902,5 p. 92.

[4]) cf. Natorp, *Platos Ideenlehre,* Leipzig 1921[2] p. 317.

der *αἰτία* besonders gegen Ende des Dialogs [1]). Obwohl nicht Ursache im aktiven, wirksamen und damit eigentlichen Sinn, ist das *πέρας* doch Ursache in einem gewissen unbeweglichen Sinn, formale Ursache, hemmende Ursache (nämlich dem Individuellen gegenüber), alles Unbegrenzte wird durch das *πέρας* gebunden (*ξυμπάντων τῶν ἀπείρων ὑπὸ τοῦ πέρατος δεδεμένων*). cf. auch Aristoteles, *Met.* I 7, 988 b; dabei unveränderlich, starr wie die Ideen als Begriffe (*τὸ δὲ ποσὸν ἔστη καὶ προϊὸν ἐπαύσατο* 24 D). In ihnen kann darum die Ursache im vollen Sinn nicht liegen, wie schon Aristoteles richtig einwendet. *Met.* A 9 p. 991 [2]).

'*Απειρον* ist aber das Individuelle als solches, nicht etwa wieder zurückzuführen auf einen anderen Begriff, etwa den Raum (C. Ritter, *Neue Untersuchungen,* München 1910 p. 127) [3]). Das gälte nur dann, wenn tatsächlich nur Raum und Zeit Individuationsprinzipien wären oder bei Platon als solche gefaßt würden; das ist aber beides nicht der Fall [4]); *ἄπειρον* ist vielmehr das Individuelle schlechthin, also auch im geistigen Sinn, für das immaterielle Wesen, seine Einmaligkeit, seine Besonderheit gegenüber seiner Zugehörigkeit zu einer allgemeinen Wesensgruppe. Der Begriff des geistigen Individuums kann ja Platon trotz gelegentlicher mystischer Anspielungen auf eine Weltseele nicht fremd gewesen sein; denkt er doch z. B. die Seele und ihre Unsterblichkeit anscheinend individuell. cf. Heinrich Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons,* Tübingen 1921 p. 51: „Seele heißt von vornherein individuelle Seele", und Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik,* Berlin 1922 p. 236. Mit der dargelegten Auffassung vom *ἄπειρον* lassen sich nun alle sonstigen Stellen in Platons Werken, wo der Ausdruck in philosophischer Be-

---

1) Der Inhalt von *πέρας* und *αἰτία* scheint mir in der älteren Form der platonischen Ideen vereint: erst in den Altersdialogen werden die Ideen mehr auf unseren Inhalt vom *πέρας* beschränkt. Eine gelegentliche Verwischung des Unterschiedes zwischen *πέρας* und *αἰτία* ist daher auf Rechnung ihrer ursprünglichen Vereinigung in der älteren Fassung der platonischen Ideenlehre zu setzen.

2) Die Ideen sind wohl Voraussetzungen der Dinge, aber selbst nicht unbedingt, cf. Bauch, *Substanzproblem,* Heidelberg 1910 p. 192, 195, 196.

3) cf. Natorp, *Ideenlehre,* Leipzig 1921[2] p. 324, J. Stenzel, *Zahl und Gestalt* p. 62, Baeumker, *Problem der Materie* p. 183 Anm.

4) Raum und Zeit sind vielmehr selbst schon Maße, die das *ἄπειρον* des Individuellen auf einem gewissen Gebiet ordnen sollen; dagegen C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon,* München 1910, p. 127.

stimmtheit angewendet wird, in Einklang bringen, da es sich dabei immer um eine in den meisten Fällen ausdrücklich betonte (*ἄπειρον πλήθει* oder *τὸ πλῆθος*) Unendlichkeit im zahlenmäßigen Sinn handelt, um eine unendliche Vielheit von Einzelfällen oder Möglichkeiten. cf. *Parm.* 143 A, 144 A, E, 165 C, *Theaet.* 156 A, B usw. — *πέρας* dagegen kommt sowohl in zahlenmäßiger Bedeutung als bestimmte Anzahl *Soph.* 252 B, *Parm.* 158 D, wie auch in räumlicher als Ende, Abgrenzung, Grenze vor *Men.* 75 E, *Parm.* 137 D, 145 A. Keine dieser beiden Anwendungen widerspricht unserer Sinnbestimmung. Sehr gut paßt zu ihr die Anwendung des Wortes in einem gewissen Sinn der Hemmung wie *Phaedr.* 254 B, *Pol.* IV 426 E.

Für die Lösung in der Frage nach der Beziehung zwischen dem *ἄπειρον* und dem Wesen des Guten glaubt man bereits einen Hinweis zu finden in der Stelle 27 E – 28 A, nach der die *ἡδονή* als ein *ἄπειρον* ein *πᾶν ἀγαθόν* = in jeder Beziehung *ἀγαθόν* (Lesung nach Hermann-Wohlrab, wobei ich *πᾶν* adverbiell verstehe), aber auch die *λύπη* ein *πᾶν κακόν* = in jeder Beziehung *κακόν* ist. Der Ausdruck *ἄπειρον* bedeutet also hier nur soviel wie „in jeder Beziehung" (was sich mit unserer Definition des *ἄπειρον* wohl vereinbaren läßt). In keinem Falle darf man sich daher schon von vorn herein dafür entscheiden im *ἄπειρον* etwas Unvollkommenes, Böses oder gar das Prinzip des Bösen zu sehen. Eher noch scheint es der ganzen Gesprächsführung nach angängig von vorn herein dem *πέρας* einen gewissen Wert zuzuerkennen. cf. 28 A „*ἄλλο τι νῷν σκεπτέον ἢ τὴν τοῦ ἀπείρου φύσιν, ᾗ παρέχεταί τι μέρος ταῖς ἡδοναῖς ἀγαθοῦ*". Doch darüber später.

Als drittes unter den vier *ὄντα* steht das sog. *μικτόν*, das Gemischte, und zwar das aus *ἄπειρον* und *πέρας* Gemischte. Zurückzuweisen ist der Einwand, den C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon,* München 1910 p. 129 macht mit den Worten: „Die Begriffe *ἄπειρον* und *πέρας* in ihrer vollen Gegensätzlichkeit sind, wie wir bemerkt haben, unvereinbar; damit doch ihre Merkmale sich mischen können, die wir in dem *μικτόν* tatsächlich beisammen finden, muß ein Gefäß gegeben sein, in dem die Mischung sich vollziehe. Diese ist die raumerfüllende Stofflichkeit". Denn es ist doch unter allen Umständen an eine Mischung zu denken, für die *ἄπειρον* und *πέρας* nicht in gleichem Sinne gilt. Eine andere Auffassung ist nach den spitzfindigen Untersuchungen des *Parmenides* nicht mehr möglich. Die Beispiele für dieses *μικτόν* scheinen mir auch nicht allzu schwer verständlich zu

sein. 26 sq. werden genannt Gesundheit, vollkommenste Gestaltung der Musik (*μουσικὴν ξύμπασαν τελεώτατα ξυνεστήσατο*), die Jahreszeiten und alles Schöne (*ὅσα καλὰ πάντα*). Sind das tatsächlich Mischungen aus dem *ἄπειρον* im Sinn des Individuellen und dem *πέρας* im Sinn des Allgemeinen? — Ja; denn darin besteht doch die Gesundheit, daß die individuell unendlich variierenden körperlichen Funktionen eingedämmt, in einen gewissen Rahmen verwiesen werden, der abgrenzbar, definierbar ist; fehlte dieses allgemeine *πέρας*, dann hätten wir das „Anormale", das wir kaum vom Ungesunden trennen können; fehlte aber jenes individuelle *ἄπειρον* des Lebens, dann wiederum könnte man nicht eigentlich von Gesundheit sprechen, sondern höchstens von dem Mechanismus einer Maschine. Das gleiche gilt für die Jahreszeiten, am leichtesten erkennbar beim Frühling und Herbst. Würde darin ein *ἄπειρον*, ein ständiger, niemals gleich bleibender Wechsel auch ohne jede stetige Fortentwicklung in bestimmter Richtung herrschen, was Wärme, Winde, Sonnenschein, Niederschläge und Vegetation betrifft, so würde der Frühling die Grenze seines Wesens überschreiten bald nach dem Winter, bald nach dem Sommer hin und als besondere Einheit, als Frühling überhaupt nicht zu fassen und zu bezeichnen sein. Das Beispiel von der Musik führt Platon selbst des öfteren aus, auch *Philebos* 17 C sq., und die Auffassung des Schönen als „der Mannigfaltigkeit in der Einheit", des *ἄπειρον* im *πέρας*, liegt auch unserem modernen Denken noch nahe.

Die Beispiele enthüllen zugleich, in welcher Weise die Mischung sich vollzieht: *ἄπειρον* und *πέρας* teilen sich ihrem Produkte mit, sie gehen in die Mischung ein und bleiben in ihr. Das ist wichtig für die Unterscheidung des *πέρας* von der *αἰτία*. Mit Recht aber erhebt C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*, München 1910 p. 129 die Frage, inwiefern man das *μικτόν* als Prinzip betrachten könne, da es doch selbst schon ein aus *ἄπειρον* und *πέρας* als seinen Prinzipien Entstandenes sei. Soll es dennoch als Prinzip gelten, so muß in ihm tatsächlich etwas Neues gegeben sein, das in *ἄπειρον* und *πέρας* noch nicht gegeben ist und wirklich prinzipiell erst im *μικτόν* erscheint. Eine wichtige Hilfe um auf den Grund dieses Problems zu kommen scheint mir in dem äußerst merkwürdigen Satz 64 B zu liegen. Um die „Mischung" zu gewinnen, in der das *ἀγαθόν* sich findet, hat Sokrates das „Leben des *νοῦς*" und das „der *ἡδονή*" miteinander gemischt uud zwar beide in möglichst reiner Form. Dann sagt er: „*ᾧ μὴ μίξομεν ἀλήθειαν, οὐκ ἄν ποτε τοῦτο ἀληθῶς γίγνοιτο οὐδ' ἄν*

γενόμενον εἴη". Den Satz, der von allen Handschriften in gleicher Weise überliefert wird, darf man nicht als Interpolation betrachten. Was bedeutet aber diese *ἀλήθεια*, die ohne weitere Erklärung plötzlich in die Mischung aufgenommen werden soll? Jedenfalls etwas anderes als die *ἀλήθεια*, die während der vorhergehenden Untersuchung immer schon für die einzelnen *ἡδοναί* und *ἐπιστῆμαι* gefordert wurde, denn sonst läge sie schon in diesen und müßte nicht neu hervorgehoben werden. *ἀληθές* als Forderung für diese *ἡδοναί* und *ἐπιστῆμαι* war aber im Sinn von echt, rein, ihrem Begriff möglichst entsprechend gemeint. Das sind formale Forderungen, die hier bei dieser realen Mischung nicht weiter in Betracht kommen, die eigentlich nichts Neues, Positives bringen, sondern nur verhindern sollen, daß außer *ἡδονή* und *νοῦς* noch etwas anderes in die Mischung gelange und so das Resultat der Untersuchung fälsche. Ein solcher Sinn ist also in der *ἀλήθεια* des obigen Satzes nicht zu suchen. Aber wozu nun diese neue *ἀλήθεια*? Die Antwort liegt im Satze selbst: die Mischung soll durch sie *ἀληθῶς* werden, nicht *ἀληθές*, wie man zunächst erwarten möchte. Ausdrücklich heißt es: „*οὐκ ἄν ποτε τοῦτο ἀληθῶς γίγνοιτο οὐδ' ἂν γενόμενον εἴη* = niemals würde es sonst in Wahrheit (wirklich, real) werden, noch gewordenseiend in Wahrheit (wirklich, real) sein." Es ist also ganz eindeutig das reale Dasein, die wirkliche Existenz, die mit der *ἀλήθεια* gemeint sein muß. Und an dieser Stelle gerade ist es wichtig, die Existenz, das wirkliche Dasein des *μικτόν* zu betonen wegen der folgenden endgültigen Urteile über das Gute, zumal da es sich hier nicht um die reine Mischung des absoluten *ἄπειρον* und *πέρας* handelt, sondern um zwei Lebensweisen, die nur nach Analogie als *ἄπειρον* und *πέρας* bezeichnet werden, so daß auch die Wesenheit des *μικτόν* nur getrübt erscheinen kann. Diese *ἀλήθεια* im Sinne der konkreten Existenz ist aber nicht als ein neuer in die Mischung von *ἄπειρον* und *πέρας* zu bringender Bestandteil zu betrachten, sondern eben als das, was im *μικτόν* selbst als Neues gegeben ist, so daß es mit Recht als Prinzip angesehen werden kann. Damit wäre aber das *μικτόν* als das konkrete Einzelwesen, das des *ἄπειρον* und des *πέρας* teilhaftig ist, bestimmt; in ihm sind Individuelles und Allgemeines in konkreter Mischung gegeben. Durch das Zusammentreten dieses Individuellen und Allgemeinen entsteht das konkrete Einzelwesen und das „Konkretsein", die Existenz, das ist das Neue, das Prinzip, das in ihm gegeben ist. cf. auch Stenzel, *Zahl und Gestalt* p. 16 und *Plato und Demokrit* N. J. 45 (1920) p. 97. Im *Timaios* 31 B bezeichnet Platon als die beste Mischung die nach

der Proportion a : b = b : c, in der in unserem Falle für a das *ἄπειρον*, für b das *μικτόν*, für c das *πέρας* zu denken wäre. Daraus folgt $b = \sqrt{ac}$. Arithmethisch ist das eine Zahl, die völlig verschieden von den beiden Faktoren des Radikanden, doch aus beiden entstanden ist und zwischen ihnen liegt. So liegt das konkrete Sein zwischen dem „*μὴ ὄν*" des *ἄπειρον* und dem unveränderlichen, vom Werden unberührten und darum höheren und eigentlichen Sein des *πέρας*. Und wie sich für das *πέρας* eine Ähnlichkeit mit der *αἰτία* ergab, so ist hier eine Ähnlichkeit des *μικτόν* mit dem *ἄπειρον* festzustellen. Es ist dem *ἄπειρον* nicht gleich; als Mischung von *ἄπειρον* und *πέρας* ist es (wie C. Ritter, *Platon* II, München 1923 p. 171 noch nicht zugestehen wollte), für die konkretphysische Wirklichkeit ganz unmöglich überhaupt keinem Maß und keinem Verhältnis zu folgen. Man kann außerdem bei diesen drei Prinzipien auch noch nicht von „richtiger oder unrichtiger Gestaltung" sprechen; diese Beurteilung scheint erst angängig mit Bezug anf die *αἰτία*. Aber bei der Erfassung des *μικτόν* bietet sich der naiven Erkenntnis vor dem *πέρας* das in ihm enthaltene *ἄπειρον*, daher die häufige Gleichsetzung von *ἄπειρον* und *μικτόν*.

Hier sind einige Worte anzuschließen über das bei Platon so wichtige Problem „*γένεσις καὶ οὐσία*". Im *Sophistes* 248 A nennt Platon „*τὴν ὄντως οὐσίαν, ἣν ἀεὶ κατὰ ταὐτα ὡσαύτως ἔχειν φατέ, γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως*". Das Wesentliche des platonischen Seinsbegriffes liegt also in einem Bleiben, einem Beharren. Irgend eine Scheidung von Wesenheit und Existenz aber ist in dem bloßen Wort *οὐσία* nirgends zu finden. Doch tritt diese *οὐσία* bei Platon in einen doppelten Gegensatz, in einen kontradiktorischen zum Nichtsein *μὴ ὄν* und in einen konträren zum Werden *γένεσις*. Ferner steht das Seinsproblem als Ganzes in engstem Zusammenhang mit dem Erkenntnisproblem. cf. B. Bauch, *Substanzproblem* p, 152 „Das Verhältnis des Beharrens zum Wechsel verschlingt sich geradezu mit dem Problem der Erkenntnis". Das Seiende wird nämlich als Dasselbe, ein sich gleich Bleibendes, durch die Erkenntnis mittels der Vernunft erfaßt, das Werdende und Vergehende aber durch die Meinung mit Hilfe der Wahrnehmung, *Tim.* 28 A. Dabei geht Platon so weit, daß er in dem erst durch Reflexion gewonnenen Bewußtsein darüber, ob etwas mit der Vernunft oder durch Wahrnehmung erfaßt ist, das Kriterium für dessen Sein oder Nichtsein sieht [1]).

[1]) Darin liegt allerdings die richtige Erkenntnis, daß der sinnlichen Wahrnehmung niemals die gleiche Evidenz zukommt, wie Inhalten des reinen Denkens; diese Evidenz ist aber in und mit der Erkenntnis selbst gegeben und nicht weiter zurückführbar.

Das wäre aber nicht möglich, wenn in *οὐσία* der Sinn des Daseins, der wirklichen Existenz läge. Ist jedoch unter *οὐσία*, wie ich glaube, einfach nur Beharrung gemeint, so ist auch das *πέρας* im vollen Sinn ein Seiendes, das *ἄπειρον* als das seinem Wesen nach niemals Gleiche *μὴ ὄν*. cf. ferner C. Ritter, *Neue Untersuchungen* p. 125/6. Das *μικτόν* aber bezeichnet Platon *Phil.* 26 D selbst als „*γένεσιν εἰς οὐσίαν*". In diesem ausdrücklichen Zusatz *εἰς οὐσίαν* wird auf eine im Werden enthaltene, von Platon sonst nicht mitgedachte Richtungsbestimmtheit ein beabsichtigter Nachdruck gelegt. cf. Überweg-Prächter, *Geschichte der Philosophie des Altertums,* Berlin 1910[11] p. 319. *γένεσις* ist demnach hier nicht ein völlig regelloser unfaßbarer Wechsel, *ἄπειρον*, auch nicht ein Werden ohne irgend einen Haltepunkt ins Unendliche weiter, sondern ein richtungsbestimmter und zielbestimmter Prozeß. In dieser Richtung liegt aber schon ein Bleibendes. Das *μικτόν* erweist sich damit wiederum als ein Mittelding zwischen *οὐκ ὄν* und *μὴ οὐκ ὄν*, wie es ja einer wahrhaften Mischung von *πέρας* und *ἄπειρον* zukommt. Platon nennt es selbst *Phil.* 27 B ein gemischtes und gewordenes Sein „*τρίτον μικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν*" [1]). Es ist gewissermaßen ein in der Intention gegebenes, „intentionales Sein". Und als solches ist *γένεσις* überall da aufzufassen, wo sie zur *οὐσία* führt [2]). Steht sie dagegen mit *φθορά* in einem als Hendiadyoin gedachten Gebrauch *γένεσις καὶ φθορά* oder doch in dem Sinn dieses Hendiadyoins, cf. *Crat.* 411 C, *Phaed.* 95 E, *Parm.* 136 B, *Nom.* X 894, *Phil.* 55 A, dann kann wohl eine dem *ἄπειρον* und dem *μὴ οὐκ ὄν* nahe kommende Bedeutung zugrunde liegen.

Die allgemeinste, sofort in die Augen springende Beziehung des *μικτόν* zum *ἀγαθόν* besteht aber darin, daß sich das *ἀγαθόν* im *μικτόν* findet 61 B, mit anderen Worten: das *μικτόν* ist ein Gut, und zwar im exaktesten Sinn, ein Wertträger. Und darin, daß diesem *μικτόν* als sein Wesen konstituierend die Existenz zukommt, kann man bereits angedeutet sehen, daß das Gut als Wertträger immer etwas Konkretes ist. Platon allerdings unterscheidet sprachlich nicht zwischen Wert und Wertträger = Gut, sondern bezeichnet beide mit dem Wort *ἀγαθόν*, was die Untersuchung erheblich erschwert.

---

1) cf. Natorp, *Ideenlehre,* 1921[2] p. 325.

2) Damit zeigt sich eine bedeutungsvolle Änderung in Platons Denken an, eine Auflockerung gleichsam des starren Seins und eine sachgemäßere Einschätzung des Werdens; cf. Natorp, *Ideenlehre,* 1921[2] p. 326, Stenzel, *Zahl und Gestalt* p. 120, Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik,* Berlin 1922 p. 185.

Als 4. Prinzip wird 23 D die *αἰτία* genannt und 26 E sq. ihr noch eine kurze Erörterung gewidmet. Ausdrücklich wird sie 27 B als etwas anderes denn die drei ersten Prinzipien bezeichnet; damit fällt der zweifelnde Einwand Natorps, *Platos Ideenlehre,* Leipzig 1921 ² p. 330: „ . . sofern diesem (sc. *αἰτία*) überhaupt eine eigene, von den drei anderen klar unterschiedene Bedeutung zukommen soll". Zunächst wird nach ihr gefragt als nach der Ursache der Mischung oder des Werdens 23 D, 26 E, 27 B (cf. auch *Tim.* 28 A, 28 C, 29 D, *Crat.* 413 A, *Hipp. m.* 297 A). Aber das enthebt uns nicht einer klaren Untersuchung über das reine Wesen der *αἰτία,* ihren absoluten Sinn, in dem all der wechselnde, relativ gemeinte Gebrauch begründet ist. — Sie ist vor allem *ποιοῦν* 26 E. und hebt sich dadurch ganz besonders von den übrigen drei ab. Denn diese drei haben etwas Inaktives an sich, während die *αἰτία* wesentlich Wirksamkeit, Aktivität ist (cf. *Symp.* 205 B *ποίησις, Hipp. m.* 296 E), also überhaupt Akt. Dabei ist sie weiterhin wesenhaft intentional, das heißt, sie meint etwas, dessen *αἰτία* sie eben ist; das drückt sich sowohl in dem Wort *αἰτία* selbst aus, wie es auch konstitutiv für die Wesenheit des Aktes ist. Soll aber *αἰτία* im absoluten Sinn gelten, so darf sie nicht wieder in einem anderen gegründet sein cf. *Hipp. m.* 297 C und *Phaed.* 99 B „*ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.* Sie muß also absolut frei sein. Da nun zeigt sich schon, daß in ihr die Naturkausalität nicht gemeint sein kann. Diese ist ja wiederum fundiert in der endlichen selbst abhängigen Natur. Aufschluß in der Schwierigkeit, die sich hier erhebt, gibt die Ausführung *Tim.* 68 E „*χρὴ δύ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον*". cf. auch *Phaed.* 99 B. Cl. Baeumker geht denn auch in seinem Buch *Problem der Materie* p. 118 f. ausführlich auf diese Stelle ein und kommt p. 120 zu dem Resultat, die beiden *αἰτίαι* in „vernünftigen Zweck" und „materielle Mittelursache" zu scheiden. In gleicher Weise spricht Windelband, *Platon,* Stuttgart 1900 p. 108/9 von einer doppelten Ursache und stellt die als Nebenursache bezeichnete der Naturnotwendigkeit *ἀνάγκη* gleich. Und tatsächlich ist für diese eine Ursache keine andere Auffassung denn Naturkausalität möglich. Sie erscheint als die Ursache untergeordneter Art, Nebenursache, Mitursache, in ihrem Wesen als *αἰτία* von der reinsten, absoluten Form derselben so weit abweichend, daß ihr besser ein anderer Name, *ἀνάγκη,* zukommt. Die zweite aber, eben die reine, echte, *αἰτία* im vollen Sinn, die ist etwas anderes, viel höher als die Naturkausalität. cf. auch *Tim.* p. 48 A; *Polit.* 269 D/E. Die im *Timaios* so

klar ausgesprochene Zweizahl der Ursachen scheint mir nun auch im *Philebos* angedeutet und zwar in dem geheimnisvollen 5. Prinzip 23 D: „*μῶν οὖν σοι καὶ πέμπτου προσδεήσει διάκρισίν τινος δυναμένου; τάχ' ἄν· οὐ μὴν οἶμαί γε ἐν τῷ νῦν*". Wir haben außerdem auch im *Phil.* 62 E jenes *ἀναγκαῖον* des *Timaios*. Und auch hier läßt es sich auf Naturkausalität zurückführen; Platon nennt an dieser Stelle nämlich einzelne Lüste *ἀναγκαῖαι* und meint damit offenbar Hunger und Durst u. dgl. und die Gefühle der Befriedigung bei ihrer Stillung, Gefühle, die zur Erhaltung des Lebens wegen des Kausalzusammenhangs von Reiz und Reaktion cf. 35 sq. notwendig sind. Naturkausalität wäre also die eine Ursache, die auch im *Phil.* mitgedacht wird; sie kann aber, wie gesagt, vielleicht unter dem 5., nicht aber unter der *αἰτία* als 4. Prinzip gemeint sein, und ist als eine besondere Art der *αἰτία* nicht letztes Prinzip, weshalb sie im *Phil.* nicht weiter behandelt wird. Damit bleibt nur eine andere Möglichkeit der Auffassung für die *αἰτία*, nämlich die als vernünftige Zweckursache (cf. Baeumker, *Problem der Materie* p. 120, Windelband, *Plato* p. 109) oder, um den irreführenden Ausdruck Zweck zu vermeiden, überhaupt als der Sinnzusammenhang gegenüber dem Kausalzusammenhang. So hellt sich sofort das merkwürdige Gegeneinanderwirken dieser beiden Ursachen auf. Der natürliche Kausalzusammenhang, der als *ἀνάγκη* notwendig wirkt, durchbricht oft den idealen Sinnzusammenhang (cf. *Nom.* V 741) und bildet ihm gegenüber einen Widerstand; er gilt in erster Linie in der Welt der Körperlichkeit *Tim.* 46 C und kann als Kausalität niederer Ordnung überredet werden durch das höhere Prinzip des Sinnzusammenhangs, die *αἰτία* im letzten, reinsten Sinn, *Tim.* 56 C. Als solcher Sinnzusammenhang muß die *αἰτία* natürlich vernünftig sein, und das wird ja oft genug im Lauf des Dialogs betont, so 30 D, wo es heißt „*ὅτι νοῦς ἐστὶ γένους τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος*" [1]). Die Vernunft gehört demnach in die Gattung der Ursache; damit ist zugleich ausgedrückt, daß sie wohl eine Ursache ist, aber nicht die Ursache schlechthin, nicht die absolute, oder 31 A *ὅτι νοῦς μὲν αἰτίας ἦν ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδόν τοῦ γένους*.

Liegt in dem Ausdruck Sinnzusammenhang die Abgrenzung der *αἰτία* gegenüber der Naturkausalität, so liegt in ihrer Aktivität der Gegensatz zum *πέρας*. Dieses ist ja, wie schon hervorgehoben wurde,

[1]) Diesen Text halte ich mit Bekker, Hermann, Bury, (Burnet) gegen Apelt, *Platon Philebos*, übersetzt und erläutert, Leipzig 1923 p. 141, Anm. 44 für richtig.

in gewissem Sinn auch Ursache, aber Grenze setzende, einschränkende, der hindernde Grund für das Individuelle, für das *ἄπειρον* in einem Wesen, und damit auch für das *μικτόν*. Die *αἰτία* aber ist ausdrücklich *ποιοῦν* und zwar, wie schon gesagt, in erster Linie für das *μικτόν*, das *ποιούμενον* oder *γιγνόμενον* 27 A, also in erster Linie positiver Grund für das konkrete, individuelle Sein. Dieses aber kann nicht in der allgemeinen Idee fundiert sein, wohl aber in dem, was wir unter Ideal verstehen. Damit wäre der Gegensatz zwischen *πέρας* und *αἰτία* auf den zwischen Idee und Ideal zurückgeführt[1]). Die Idee ist das Allgemeingültige, das Gemeinsame in einer Gruppe von Wesen, das Typische; das Ideal dagegen ist wesentlich individuell. Die Idee ist also wohl Ursache, daß etwas ein allgemein begrifflich Bestimmtes ist, aber nicht Ursache dafür, daß dieses Etwas es selbst ist in seiner Einzigkeit und unwiederholbaren Singularität. Im Ideal aber als dem durch das „intentionale Sein" des individuellen Einzelwesens Intendierten liegt der Grund für das Sein dieses individuellen Einzelwesens. Maßgebend für das Zusammentreten von *πέρας* und *ἄπειρον*, im *μικτόν* als dessen Intention keimhaft verwirklicht, als dessen durch tatsächliche Erreichung oder Nichterreichung unbeeinflußtes Ziel von einer gewissen selbständigen Objektivität, wirkt das Ideal als Ursache sowohl im Sinn eines im *μικτόν* liegenden Triebes zu ihm wie auch als ein von diesem Ziel ausgehender Zug cf. *Nom.* 904 C *„τῆς δὲ γενέσεως τὸ ποίου τινὸς ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἑκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας. ὅπῃ γὰρ ἂν ἐπιθυμῇ καὶ ὁποῖός τις ἂν τὴν ψυχήν, ταύτη σχεδὸν ἑκάστοτε καὶ τοιοῦτος γίγνεται ἅπας ἡμῶν ὡς τὸ πολύ"*. Vom Ideal als dem Grund für das *μικτόν* abhängig sind dann auch das *ἄπειρον* und *πέρας*. Dadurch erfährt das *ἄπειρον* eine Werterhöhung, wie sie bei der mehr der Natur zugewendeten Altersphilosophie Platons nicht ausbleiben konnte und notwendig ist, wenn die im Folgenden betonte Berücksichtigung der Persönlichkeit zu Recht bestehen soll; cf. dazu Nikolai Hartmann, *Platos Logik des Seins,* Gießen 1909 p. 387, Hans Raeder, *Platons philosophische Entwicklung,* Leipzig 1905 p. 373, Heimsoeth, *Die sechs großen Them. d. abendl. Metaphysik,* Berlin 1922 p. 91, auch Baeumker, *Problem der Materie* p. 188. Das *πέρας* aber stellt sich demzufolge als ein Seinmüssendes dar; soll ein Wesen sein, teilhaben an der *οὐσία* im schon dargelegten Sinn des Bleibens

[1]) Eine Schwierigkeit für diese Scheidung von *πέρας* und *αἰτία* liegt darin, daß die Sprache die Worte für Idee und Ideal nicht scheidet; beides ist in gleicher Weise *ἰδέα* oder *εἶδος*.

und Beharrens, dann muß es an dem Unveränderlichen des *πέρας*, dem Allgemeinen der Begriffe teilhaben, sofern und solange es eben jenes Wesen ist; andernfalls würde dieses aufgehoben. Dem gegenüber liegt in der *αἰτία* das Seinsollende des Ideals, das sich im Begriff nicht findet. Damit ist aber das Verhältnis speziell der Ideen zur *αἰτία* schon entschieden; die unbeweglichen, unveränderlichen Ideen können nicht unter den Begriff *αἰτία* fallen (cf. Aristoteles, *Met.* A 9 p. 991); denn „wie kann etwas Ursache sein, ohne selbst sich zu bewegen?" (Windelband, *Plato* p. 101) wenn auch Zeller, *Die Philosophie der Griechen* II. Tl. 1. Abt., Leipzig 1889[4] p. 691 und Baeumker, *Problem der Materie* p. 198/9 wieder dafür eingetreten sind. Begriff und Ideal, die in der früheren Fassung der Ideenlehre zusammenfielen (wenn es eine „Idee" des Sokrates gibt, kann sie nur im Sinn des Ideals zugleich mit dem Begriff gedacht sein), decken sich offenbar nun nicht mehr; die Frage nach dem Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen hat hier eine Spaltung in das objektive Allgemeine (Begriff) und das objektive Besondere (Ideal) hervorgerufen, eine Spaltung in *πέρας* und *αἰτία*. Früher waren beide in der „Idee" vereint oder besser in ihrer Gegensätzlichkeit noch nicht erfaßt, daher das häufige Schwanken, ob die Ideen dem *πέρας* oder der *αἰτία* zuzurechnen sind. cf. Bury, *the Philebos of Plato*, Cambridge 1897, Introduction p. LXIV.

Zusammendfassend hat sich also das 4. Prinzip im Philebos, die *αἰτία*, charakterisiert als das vom *μικτόν* intendierte, dasselbe fundierende, individuelle, objektive, aktive Ideal.

Es sei uns erlaubt zur Vorbereitung für das Verständnis des Guten selbst und seiner platonischen Fassung in der von Platon eingeschlagenen Richtung einen Schritt weiter zu gehen: Als eines der wichtigsten Wesensmerkmale der *αἰτία* erscheint bei Platon immer die Aktivität; *αἰτία* ist letzten Endes überhaupt bloß Akt. Soweit führt Platon die Untersuchung. Nun ergibt sich aber bei weiterer Überlegung, daß auch der Akt noch nicht allerletzte *αἰτία* sein kann; denn er ist schließlich auch noch fundiert in einem anderen, seinem konkreten Ausgangspunkt, der Einheit für die Vielheit der Akte, im „Aktzentrum". In diesem aber konstituiert sich das Wesen der Person, absolut das Wesen der absoluten Person. cf. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, Halle 1916 p. 397: „Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens", und wiederum p. 405: „Zum Wesen der Person gehört, daß sie nur existiert und lebt im Vollzug intentionaler Akte". Mag Platon diesen

letzten Schluß noch nicht bewußt vollzogen haben, so ist es doch von allerhöchster Wichtigkeit besonders für das Problem des Guten, daß er dem in der antiken Philosophie der vorsokratischen und klassischen Zeit meist vernachlässigten Begriff der Persönlichkeit so nahe gekommen ist, zumal da sich der gleiche Abschluß noch aus einem anderen platonischen Gedankengang ergibt: Immer und immer wieder beansprucht Platon für die *αἰτία* die Vernünftigkeit, den *νοῦς* 28 D, 30 C. Daß ihr ferner Freiheit zukommen muß, wurde oben entwickelt. Für die Einheit von Vernunft und Freiheit sind wir aber gewohnt den Terminus „Geist" zu gebrauchen. Konkreten Geist können wir uns in keiner anderen Existenzform denken als in der Person. So würde also die Zurückführung der *αἰτία* bis auf die Person ganz in der Richtung des platonischen Denkens liegen, wenn wir auch nicht einfach behaupten können, er habe in seiner *αἰτία* diesen Begriff klar ausgedrückt wissen wollen [1]). In wie enger Beziehung auch darum die *αἰτία* zum absoluten Gut (cf. Natorp, *Ideenlehre* p. 330) und zum Gottesbegriff (cf. Bauch, *Substanzproblem* p. 192/3) steht, soll an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden.

In den 4 *ὄντα* handelt es sich also nicht, wie Natorp im Anschluß an Kant durchzuführen versucht, um logische Erklärungsprinzipien sondern um Entstehungsprinzipien, um Prinzipien physisch-metaphysischer Art, wie Zeller p. 691 Anm. 4 sagt, nicht um abstrakte Kategorien, sondern um „weltbildende Potenzen". cf. auch Kurt Singer, *Platon und das Griechentum,* Heidelberg 1920 p. 29. Nach unserer Darlegung wird sich auch die Bezeichnung als „metaphysische und mathematische Abstraktionen", Baeumker, *Problem der Materie* p. 196/7, nicht halten lassen. Im Gegenteil, gerade im *Philebos* scheint Platon viel mehr auf konkretem Boden zu stehen als in früheren Dialogen. Mit diesen vier bezw. fünf Prinzipien will aber Platon offenbar alle Prinzipien gegeben haben; wir bedürfen tatsächlich nicht eines weiteren, wie Karl Harth, *Platons Philebus,* Progr. Magdeburg 1908 p. 17 mit Bezugnahme auf Reichardt S. 9, Teichmüller, *Studien zur Geschichte der Begriffe* S. 255 ff., Peipers, *Untersuchungen über das System Platons* I S. 589 annehmen möchte.

---

[1]) cf. dazu Ep. VII 341 C *„οὔκουν ἐμόν γε περὶ αὐτῶν ἔστι σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται · ῥητόν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει".*

Ἡδονή und *νοῦς καὶ φρόνησις.*

Das Wesen des Guten sowie die Rangordnung der Werte und Güter enthüllt sich für Sokrates bei der genauen Untersuchung der *ἡδονή* und ihres Gegenstückes *νοῦς καὶ φρόνησις*. Es ist darum auch für uns von allerhöchster Wichtigkeit dem Wesen der *ἡδονή* und ihres Gegenpaares *νοῦς καὶ φρόνησις* auf den Grund zu kommen.

Gleich zu Beginn der Untersuchung über die *ἡδονή* 32 A wird als ihr Gebiet ganz klar *τὸ ἐκ τοῦ ἀπείρου καὶ πέρατος κατὰ φύσιν ἔμψυχον γεγονὸς εἶδος* bezeichnet. Die kurz vor diesen Worten genannten Beispiele für *ἡδονή* und *λύπη: πεῖνη* und *ἐδωδή, δῖψος, ῥῖγος* 31 E/32 A, sowie die zunächst folgenden *γαργαλισμός* 46 D und auch *ὀργή, φόβος, πόθος, θρῆνος, ἔρως, ζῆλος, φθόνος* 47 E verweisen alle in die Sphäre des beseelten Lebens, in die sinnlich-vitale Sphäre, bald mehr in die rein sinnliche mit den Wertgegensätzen angenehm und unangenehm (*γαργαλισμός*), bald mehr in die vitale Sphäre mit dem Wertepaar edel und gemein, wie Hunger, Durst usw.; hierher gehören auch *ὀργή, φόβος* usw. Man denke nur daran, daß sie alle auch bei den Tieren vorkommen. Daran hindert nicht, daß Platon derartige Gefühle als „Unlustgefühle der Seele rein in Beziehung auf sich selbst" 47 E bezeichnet; denn der Begriff *ψυχή* hat zwar bei Platon und in der alten Philosophie überhaupt noch nicht die eindeutige Fixierung als Leibseele gegenüber der Geistseele erfahren, ist aber in strengem Sinn immer als Lebensprinzip, also in erster Linie vital aufzufassen. Und in dieses Gebiet gehören ja Racheimpuls (*ὀργή*), Angst (*πόβος*), Geschlechtsliebe (*ἔρως*), Machtstreben (*ζῆλος*) und die in ihrem Gefolge stehenden Gefühle [1]). Der Begriff der *ἡδονή*, gegen die Platon polemisiert, präzisiert sich also durch diese Beispiele zum Begriff der sinnlich-vitalen Lust. So allein ist es auch angängig, daß Platon die *ἡδονή* als etwas allen *ζῶντα*, auch den Tieren, gemeinsames 67 B zugesteht, daß er ferner 62 E, offenbar im Hinblick auf *ἐδωδή, ἔρως* usw., von *ἀναγκαῖαι ἡδοναί*, solchen, die auf der in der materiellen Welt herrschenden Naturkausalität beruhen, spricht, und daß er drittens sowohl *χαίρειν* als auch das Gegenteil für etwas dem Wesen der Götter Widersprechendes erklärt 33 B (cf. dazu auch *Epin.* 985 A).

[1]) cf. Max Scheler, *Wesen und Form der Sympathie,* Bonn 1923 p. 37.

55 B stellt Platon außerdem noch ausdrücklich diese *ἡδοναί* als etwas Psychisches — *ψυχή* in dem exakten Sinn der Leibseele zu verstehen — dem rein Körperlichen einerseits und dem rein Geistigen wie *σωφροσύνη, νοῦς* gegenüber. Die *ἡδονή* als Kampfobjekt Platons erweist sich damit klar als etwas rein im Leben Fundiertes.

Wichtig ist weiter, daß sie 32 B in engster Verbundenheit mit den *πάθη* genannt wird; damit ist ausgesprochen, daß sie ihrem Wesen nach etwas Inaktives ist. Daran schließt sich die 32 E vorliegende Bezeichnung *ἕξις*, was streng genommen heißt, daß die *ἡδονή* zuständlicher Art ist, wie die rein sinnlichen Gefühle des *γαργαλισμός* 46 D f., an denen die Seele außer dem Wissen darum keinen Anteil hat, möglicherweise noch als Funktion gegeben ist, wie die Lebensgefühle beim Aufbau (*πλήρωσις* 31 E) und Abbau (*φθορά, λύσις* 31 E, *διάλυσις, διάκρισις* 32 A) des Körpers, die Platon zusammenfaßt als die unter Zusammenwirkung von Seele und Leib entstandenen Gefühle 35 B. Nirgends aber erscheinen sie als Akt. Das trifft aber wiederum alles für die sinnlich-vitalen Gefühle zu. cf. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* Halle 1916 p. 263, p. 345.

In merkwürdigem Gegensatz zu der Bezeichnung *ἕξις* für die *ἡδονή* erscheint auf den ersten Blick eine weitere als *γένεσις* 53/4. Wie C. Ritter, *Neue Untersuchungen* p. 148/9 im Anschluß an 53 C hervorhebt, wird diese Bezeichnung aber von Platon selbst nicht ohne Einschränkung angenommen. Aus den Ausführungen 54 f. geht jedoch deutlich hervor, daß der Ausdruck *γένεσις* immerhin soviel besagen will, daß die *ἡδονή* nicht um ihrer selbst willen, sondern um eines anderen willen, dieses andere aber *ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ* 54 C ist. Diese Stelle wird für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen *ἡδονή* und *ἀγαθόν* noch heranzuziehen sein. Wie wir aus 55 A, wo *γένεσις* mit *φθορά* verbunden gesetzt wird, weiterhin schließen dürfen, soll die Zurechnung der *ἡδονή* zur *γένεσις* ganz besonders deren Unstetigkeit bezeichnen. Es fehlt ihr das Merkmal des Beharrens, der Dauer, sie ist ohne Konstanz, wie besonders in dem Beispiel vom *γαργαλισμός* mit seinen in jedem Augenblick wechselnden Empfindungen 46 E herausgearbeitet wird und in dem von der Löschung des Durstes usw. mit der graduell sich verändernden Gefühlsintensität 31 E leicht erkennbar ist [1]).

---

1) Die Kritik des Aristoteles *Eth. Nic.* X. 1173 b 4 an der Lust als Werden kann sich nicht, wie Hans Mayer, *Platon und die Aristotelische*

In gutem Einklang damit wird der ἡδονή 27 E, 31 A, 41 D der Charakter des ἄπειρον zugeschrieben; damit scheint ausgesprochen, daß die ἡδονή wesentlich individuell ist, was in unmittelbarem Zusammenhang steht mit ihrer Unstetigkeit. Als ἄπειρον ist die ἡδονή ferner irrational, im einzelnen dem Denken, dem Verstand inkommensurabel. Dieses Charakteristikum trifft für die ἡδονή als sinnlich-vitales Gefühl in solchem Grad zu, daß die Möglichkeit einer ἡδονή ohne jede Erkenntnis 21 C nicht abgelehnt werden kann [1]). Wenn man sie trotzdem, wie es ja durch das Begriffswort ἡδονή geschieht, in einen Begriff zu fassen sucht, so zeigt dieser gerade dem Erkenntnisbegriff gegenüber eine merkwürdige Verschiedenheit: Innerhalb des Begriffes ἡδονή ist, was ihre Intensität anbelangt, ein Mehr oder Weniger in einer unendlichen Reihe von Graden logisch möglich, so daß in dieser Hinsicht (wie beim ἄπειρον) eine diairetische Gliederung in fest umgrenzte Gruppen nicht möglich ist; Erkenntnis dagegen als Aufnahme des Gegenstandes *Phaedr.* 251 B f., auch *Pol.* IX 585 E würde durch dessen Besitz als Übereinstimmung des Erkennenden mit dem Zuerkennenden [2]) in der Indentität einen endgültigen Abschluß gewinnen, von dem aus eine Bestimmung des Verhältnisses im Maß der jeweiligen Erkenntnis stattfinden kann.

Aus all diesen Beispielen, Angaben und Anwendungen ergibt sich abschließend, daß ἡδονή zunächst als zusammenfassender Terminus für das der sinnlichen und der vitalen Sphäre angehörige Lust-

---

Ethik p. 169 annimmt, auf Platon beziehen. Hat er doch zum Teil die gleichen Argumente benützt um diese Lehre einzuschränken wie Aristoteles: es gibt auch Lust, der keine Unlust vorhergeht 51 B, 52 A; die Lust selbst ist in der Seele 32 A; ebensowenig geht *Eth. Nic.* 1152 b 12 f. auf ihn; cf. Mauersberger, *Plato und Aristipp,* Hermes 61 (1926) II p. 220 f. Auch die Lehre von πλήρωσις und λύσις hat Platon offenbar bereits vorgefunden, Mauersberger, ebendort p. 228. Noch weniger gilt die Kritik der Lust als κίνησις dem platonischen *Philebos.*

[1]) Hier ist die Kritik des Aristoteles *Eth. Nic,* X 1173a — 1173a 31 nicht voll berechtigt. Denn Gerechtigkeit und die anderen Tugenden lassen ein Mehr oder Weniger nicht in gleichem Sinn zu wie diejenige Lust, für die das ἄπειρον gilt, die sinnlich-vitale also. Sie sind ein Habitus oder im einzelnen Fall Tätigkeit oder objektive Qualität derselben; nun ist aber die sinnlich-vitale Lust weder Tätigkeit noch objektive Qualität der Tätigkeit; außerdem fehlt ihr jede Konstanz im Gegensatz zur habituellen Tugend.

[2]) cf. Windelband, *Platon,* Stuttgart 1900 p. 77, 78: „Wissen ist nach griechischer Auffassung stets Abbildung des Seins im Bewußtsein, Übereinstimmung mit ihrem Gegenstand."

gefühl gebraucht wird. *Ἡδονή* schlechthin ist also im *Philebos* durchaus nicht Tätigkeitsgefühl; vielmehr ist gerade das Gegenteil davon gemeint, wenigstens an den angegebenen, weitaus die Mehrzal bildenden Stellen und in dem in der Gegenüberstellung zu *νοῦς* und *φρόνησις* gemeinten Sinn.

Nun finden sich aber unter den fernerhin von Platon angegebenen *ἡδοναί* zwei, die mit den obigen Aufstellungen nicht übereinstimmen. Es sind das „diejenigen (sc. *ἡδοναί*), die sich beziehen auf die sogenannten schönen Farben und auf die Gestalten und auf die meisten Gerüche und auf die Töne" 51 B, sowie die aus der Erwerbung wissenschaftlicher Kenntnisse entspringenden Lustgefühle 52 A. Es handelt sich dabei offenbar um die sogenannten ästhetischen Gefühle, („ästhetische Elementarempfindungen", Gomperz, *Griechische Denker* II, Leipzig 1903[2] p. 470) und die Erkenntnisgefühle, die beide nicht sinnlich-vital, sondern geistig sind[1]). Aber, wie leicht ersichtlich ist, scheidet sie Platon auch streng von den *ἡδοναί* der bisher geschilderten Art. Ihnen nämlich kommt das *ἄπειρον* nicht zu, wie 52 C hervorgehoben wird, vielmehr gehören sie unter die *ἔμμετρα*. Damit wird ihre Subjektivität[2]) und Irrationalität eingeschränkt, aber nicht völlig aufgehoben. Wie sich ferner aus 54 E ergibt, darf auch die Bezeichnung *γένεσις* auf diese beiden Arten der Lust nicht bezogen werden. Dadurch wird ihnen der Charakter der Unbeständigkeit genommen, in Platons Sinn ein höheres Sein zu Teil. cf. C. Ritter, *Neue Untersuchungen* p. 157. Wenn das Attribut *γένεσις* besonders das betonen soll, daß die *ἡδονή* der ersten Art nicht um ihrer selbst willen ist, so folgt für diese zweite Art, daß sie einen Selbstwert besitzt; das sind aber lauter Züge, die uns jetzt schon sagen, daß sie bereits an sich gut ist. Diese zweite Art der *ἡδονή* kennzeichnet sich also als etwas von dem im *Philebos* gewöhnlichen Sinn der *ἡδονή* stark Verschiedenes, so daß wir von einer doppelten Bedeutung dieses Ausdrucks sprechen müssen, der *ἡδονή* als der sinnlich-vitalen Lust und einer ganz allgemeinen Bezeichnung für das positive Lustgefühl überhaupt (cf. Otto Apelt, *Platonische Aufsätze,* Leipzig und Berlin 1912 p. 123), in dem auch die beiden letzten Gefühlsmodalitäten eingeschlossen sind. In dem dialektischen Kampf, in

---

1) cf. 12 D „*ἥδεσθαι δὲ καὶ τὸν σωφρονοῦντα αὐτῷ τῷ σωφρονεῖν*" und „*ἥδεσθαι δ' αὖ τὸν φρονοῦντα αὐτῷ τῷ φρονεῖν*".

2) cf. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie,* Bonn 1923, wo er von der Möglichkeit unmittelbaren Mitfühlens für die tieferen Schichten angehörigen Gefühle spricht.

welchem Sokrates-Platon gegen die *ἡδονή* Stellung nimmt, ist, wie aus dem ganzen Verlauf des Dialogs ersichtlich wird, *ἡδονή* durchwegs in der ersten Weise aufzufassen. Der Gegensatz zwischen *ἡδονή* und *νοῦς καὶ φρόνησις* ist also nicht einfach der Gegensatz von Gefühl und Intellekt, Fühlen und Denken schlechthin; Die Grenze verschiebt sich vielmehr in solcher Weise, daß *ἡδονή* einen engeren Rahmen als Gefühl, *νοῦς καὶ φρόνησις* einen weiteren als Intellekt umspannt, wie sich aus der Bedeutungsanalyse von *νοῦς* und *φρόνησις* noch klarer ergeben wird.

Für die richtige Erfassung der *ἡδονή* sei jedoch zuerst noch auf die Stellung Platons zu einigen der gleichzeitigen und späteren Lustphilosophie wichtig erscheinenden Fragen hingewiesen.

Lust und Unlust werden bei Platon ausdrücklich als positive Gegensätze auseinandergehalten 43 D f. und 51 A. Lust ist also nicht bloß eine Verneinung, eine Abwesenheit der Unlust, wie nach neueren Forschungen innerhalb der Akademie Speusipp verteidigt haben soll, (cf. Philippson, *Akademische Verhandlungen über die Lustlehre,* Hermes 60 (1925) p. 444 ff., vorher schon Döring, *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie* 27, 1903 p. 113 f. und Wilamowitz, *Platon* II, Berlin 1919 p. 268 f.), noch Unlust bloß ein Mangel von Lust (cf. auch *Pol.* XI 583 D f.). Der Lust und Unlust wird vielmehr der Mangel an beiden als etwas Drittes gegenübergestellt. Lust und Unlust sind ferner nicht letzte Qualitätengegensätze, (dagegen Aristipp, „*μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς*“ *Diog. L.* II 87), die einer weiteren Bestimmung und Scheidung nicht mehr zugänglich sind, sondern haben in sich selbst noch Verschiedenheiten und zwar nicht nur in Hinblick auf ihren Intensitätsgrad, noch bloß indirekt, etwa nominell nach dem Objekt, durch das sie ausgelöst werden oder dem sie gelten; sie haben ihre eigenen Modalitäten 37 A, 12 D, 14 A (ebenso bei Aristoteles, *Eth. Nic.* X 2, 1173 b); sonst wäre z. B. eine Analyse speziell des komischen Gefühls 48 A f. weder nötig noch möglich. Platon geht näher ein besonders auf drei Gruppenreihen:

Die erste umfaßt rein körperliche (vom Bewußtwerden abgesehen ohne weiteren Anteil der Seele) 46 D, 47 C, körperlich-seelische 36 A (die Seele hat ganz besonders durch die Begierde, *ἐπιθυμία*, die außer der Seele nicht sein kann, 35 C Anteil) und rein seelische Gefühle 51 B, 52 A, eine Unterscheidung, die unserer modernen in sinnliche, vitale, geistige Gefühle entspricht.

Die zweite spricht von reinen und gemischten, d. h. nur Lust 51 B, 52 A (bezw. Unlust) und Lust mit Unlust verbunden 41 D, 46 D,

31 E/32 A enthaltenden Gefühlen. Damit berührt Platon das Problem der Mischungsfähigkeit der Gefühle überhaupt. Bei einem Vergleich der für beide Reihen angegebenen Beispiele sieht man, daß die rein seelischen mit Vorzug als rein, die körperlichen und körperlich-seelischen mit Vorzug als gemischt betrachtet werden. Es handelt sich dabei, wie die Beispiele lehren, aber keineswegs um eine Mischung der Art, daß diese Gefühle „zur Einheit eines Totalgefühlszustandes" (Scheler, *Formalismus* p. 343) verschmelzen würden. Im Gegenteil, gerade die Schilderung Platons gibt den Eindruck, daß es sich um etwas Zwiespältiges, Widerstreitendes, Ungeeintes handelt. Die in der Mischung 41 D vorliegenden Gefühle sind nicht als Einheit, sondern nur *ἅμα*, aber in ihrer Gegensätzlichkeit fortbestehend gegeben, mit anderen Worten, sie vermischen sich im Sinn eines Verschmelzens eben nicht; dagegen erweist sich das Gefühl des Komischen 50 A, C, D, das offenbar einer viel tieferen Schicht des emotionalen Lebens angehört wie der Kitzel, als bedeutend einheitlichere und daher viel schwieriger zu analysierende Mischung, ein Ergebnis, das die neueste Forschung bestätigt [1]).

Die dritte, wie bei Protarch, so bei den Späteren am meisten Widerstand findende Scheidung der Lüste ist die nach den Prädikaten *ἀληθές* uud *ψευδές* 36 C f. (cf. auch *Pol.* IX 583 B f.). Vergleiche Gomperz, *Griechische Denker* II p. 468; H. Meyer, *Platon und die Arist. Ethik* p. 167 und viele ältere. Abgesehen von den pathologischen Verirrungen des Fühlens, die mit 36 E angedeutet werden, kann dem *Philebos* gemäß *ἡδονή* und *λύπη*, also das Fühlen überhaupt, wahr und falsch sein in einem mehrfachen Sinn:

38 B f. wird dasjenige Gefühl gekennzeichnet, das einer Meinung folgt, die unbestritten wahr oder falsch sein kann, so daß auch das Gefühl durch den Anschluß an eine wahre oder falsche Meinung indirekt als wahr oder falsch bezeichnet werden kann.

42 A f. wird weiter von einer Wahrheit und Falschheit gesprochen, die noch weniger als die eben geschilderte dem Fühlen an sich selbst zukommt. Es handelt sich da um das Urteil, ob ein Fühlen Lust oder Unlust ist (*οἴονται τότε χαίρειν*). Daß diesem Urteil die Prädikate wahr und falsch zukommen können, leuchtet ohne weiteres ein. Als die häufigsten Gründe für die Falschbeurteilung werden besonders zwei aufgewiesen: Das Urteil kann sich täuschen einmal, weil sich über das nicht unmittelbar vorliegende Gefühl schwer reflektieren läßt 42 B,

---

1) cf. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* Halle 1916 p. 343.

es nimmt sich in dem Abstand, den die Reflexion nehmen muß, anders aus; ganz besonders aber wegen des Einflusses, den das dem zu beurteilenden Gefühl vorausgehende noch ausübt 45 B. Das alles wäre Wahrheit und Falschheit des Gefühls nur in einem indirekten, analogen Sinn. Daß weiterhin das Prädikat ἀληθές mit Vorzug den reinen Lüsten zugeteilt wird, legt den Schluß nahe, daß ἀληθές im Sinn der Echtheit gemeint ist. C. Ritter, *Neue Untersuchungen* p. 143/4 hält das für die einzige Möglichkeit von wahren und falschen Lüsten zu sprechen. Die Bezeichnung ἀληθές für echt paßt gut zum Wahrheitsbegriff Platons, der wie wir auch die Wahrheit in einer Übereinstimmung der Erkenntnis mit der Wirklichkeit (*Tim.* 90 D zugleich mit ethischer Färbung: Diese Verähnlichung des Intellekts ist zugleich eine sittliche) sieht, aber mit einer bezeichnenden Umdrehung in der Regel nicht die Wirklichkeit, sondern den Gedanken zum Maßgebenden macht, so daß also Wahrheit nach ihm vor allem darin besteht, daß die Wirklichkeit (in unserer Auffassung) mit dem Denken übereinstimmt (cf. *Pol.* VI 508 E), eine Anschauung, mit der die ganze Ideenlehre arbeitet. Lüste sind also wahr, wenn sie dem Begriffsinhalt ἡδονή möglichst gleich kommen, also möglichst rein sind 51 B f., 52 D, 58 D. Der Wahrheitsbegriff nähert sich hiermit dem Seinsbegriff und zwar dem Sein im Sinne der begrifflichen Wesenheit.

Doch ist auch die umgekehrte, uns zunächst liegende Seite des Wahrheitsbegriffes Platon nicht fremd. cf. *Phaed.* 65 B, *Men.* 86 B. Und eine dieser Auffassung des Wahrheitsbegriffes entsprechende, andere völlig unmittelbare Zuteilung der Prädikate ἀληθές und ψευδές speziell an das Fühlen scheint mir 37 A f. vorzuliegen. Dort wird in gleicher Weise wie für die δόξα auch für die ἡδονή Objekt und Subjekt unterschieden und damit ἡδονή nicht weniger wie δόξα als Beziehung zwischen Subjekt und Objekt gekennzeichnet. Darauf fußend deutet Sokrates die Überzeugung an, „daß Schmerz und Lust in gewißen Fällen hinsichtlich dessen, worüber Schmerz und Lust empfunden wird, irregehen" können 37 E, und 37 D spricht er ihnen ὀρθότης = Richtigkeit in ganz gleichem Sinn zu wie der δόξα, der Meinung, der Erkenntnis. (Hier ist δόξα gesetzt, weil nach Platon für sie allein die Möglichkeit der Falschheit besteht, während ἐπιστήμη z. B. schon die wahre Erkenntnis bedeutet *Men.* 86 A). Wahrheit der Erkenntnis besteht nun, wie eben bemerkt, in der Übereinstimmung des Erkenntnisinhaltes mit der objektiven Wirklichkeit, worin auch immer Platon diese gesehen haben mag. Eine gleiche Übereinstimmung ist aber, wie der

streng durchgeführte Vergleich mit der δόξα vorauszusetzen scheint, auch zwischen dem Gefühl und seinem Objekt denkbar. Demnach würde das wahre Gefühl darin bestehen, daß es mit dem Objekt, dem es gilt, übereinstimmt, daß es ihm „entspricht". Nun ist aber das Objekt des Fühlens das ἀγαθόν 54 C/D, das Gute, oder abstrakt der Wert. Und wie von den Erkenntnisgegenständen Forderungen an das Erkennen, so gehen von den Werten Forderungen an das Fühlen aus. Werden diese erfüllt, d. h. werden ihnen jene Gefühle entgegengebracht, die ihnen objektiv gebühren, dann ist die Lust oder Unlust wahr, im gegenteiligen Falle aber falsch. Es liegt also keineswegs, wie Gomperz, *Griechische Denker* II² p. 468 meint, „ein Versagen des wissenschaftlichen Denkers gegenüber dem Moralenthusiasten" vor, sondern einfach die Überzeugung von objektiven Wertforderungen. Den Glauben Platons an solche werden wir ohne weiteres behaupten dürfen, wenn sich eine objektive Rangordnung der Güter (cf. Gütertafel!) und ein objektiv gültiges Verhältnis zwischen Wert und Gefühl nachweisen läßt, wie es tatsächlich der Fall ist. Damit wird auch verständlich, mit welchem Recht Platon 40 E Lustgefühle einzig auf Grund ihrer Falschheit als schlecht bezeichnen will; denn tatsächlich kann ja keines, auch nicht das unterste sinnliche Gefühl, schlecht sein, sofern und soweit es im obigen Sinn entspricht. In gewißem Maße wird durch diese Zuerkennung der Prädikate wahr und falsch an die Gefühle auch der Zusammenhang mit der sokratischen Grundlehre der Ethik gewahrt, daß alle Schlechtigkeit auf Unwissenheit beruhe. cf. auch *Phil.* 48 C und 22 B. Denn die schlechten Lüste erweisen sich so als Irrungen des Wertfühlens, also wie die falschen Meinungen der Unwissenheit als Fehler des objektiven Erfassens, sei es auch ein Erfassen nicht rationaler Art.

Allerdings werden die 37 C gemachten Andeutungen nicht weiter verwertet; nur die eine Möglichkeit unmittelbarer „Falschheit", die darin besteht, daß sich die ἡδονή überhaupt auf ein Nichtseiendes bezieht, wird 40 D klar herausgestellt. Sonst wendet Platon im Fortgang des Dialogs 51 B, 62 E, 63 E, 66 C das Prädikat ἀληθές tatsächlich nur auf die reinen Lüste an (Natorp, *Ideenlehre* p.341), die wir mit den geistigen gleichsetzen können. Das erklärt sich mit daraus, daß Platon überhaupt nur dem Transzendenten als dem im vollen Sinn Seienden absolute Wahrheit zugesteht 58 B/C, während an alles Materielle, körperlich Gebundene, als an das relativ Nichtseiende, der Wahrheitsbegriff im strengsten Sinn nicht herangebracht werden kann.

Aus all dem folgt nun für das Verhältnis der *ἡδονή* zum *ἀγαθόν*:

Erstens: Es geht zu weit, wenn man im sinnlich-vitalen Lustgefühl, in der *ἡδονή* des *Philebos* das böse Prinzip zu sehen glaubt (wie Eberz, *Über den Philebus des Plato*, Würzburg 1902, Dissertation p. 35). Denn die allein als *γένεσις* aufzufassenden sinnlich-vitalen Lüste haben doch einen Bezug auf das Gute 54 C/D und zwar einen solchen positiver Art, nicht etwa bloß den einer negativen Folie. Auch die Möglichkeit, die Prädikate wahr und falsch im obigen Sinn zu erhalten und damit gut oder schlecht zu sein 40 E, trifft nach der Darstellung Platons offenbar für alle *ἡδοναί* zu, wenn auch Platon tatsächlich einer sinnlich-vitalen Lust das Prädikat wahr nicht gibt. Wären sie aber unter allen Umständen falsch = schlecht, dann dürfte sie Platon auch nicht unter dem Deckmantel *ἀναγκαῖαι* 62 E in eine Mischung eingehen lassen, aus der das Wesen des Guten sich kund tun soll.

Ebenso wenig ist aber zweitens die *ἡδονή* an sich das höchste Gut, wie Eudoxos wollte cf. Aristoteles, *Eth. Nic.* X, 2, 1172 b. Als etwas (von einigen besonderen Arten abgesehen) allen Lebewesen Gemeinsames gehört sie der Vitalpsyche an; weil aber diese nicht das Beste und Höchste ist, kann es die *ἡδονή* auch nicht sein 58 B/C. Auch die Tatsache, daß alle Lebewesen nach *ἡδονή* streben, macht diese nicht zum höchsten *ἀγαθόν* 67 B, im Gegenteil: Je höher ein Gut ist, desto weniger allgemein kann es sein 52 B.

Drittens aber ist die *ἡδονή* nicht wertindifferent, sondern ein *ἀγαθόν* im Sinn des Wertträgers, kann sie doch positivwertig = gut und negativwertig = schlecht sein 32 D. (Das Gleiche gilt für das *ἄπειρον* an sich, es ist nicht an sich gut, aber fähig gut zu sein 27 E—28 A).

Das sinnlich-vitale Gefühl ist viertens im Guten an sich fundiert, es ist um des Guten willen da 54 C; sein Ziel ist das Gute, es selbst ist ein Weg zu ihm. (*γένεσις εἰς οὐσίαν*).

Es bestehen fünftens objektive Forderungen für das Verhältnis der Gefühlsaktionen überhaupt zu den Werten und Gütern. Das soll doch die Rede von den *ἐπιστῆμαι* 63 f. darlegen, daß zu ihnen bestimmte Gefühle gehören; und 60 E wird davon gesprochen, daß zum Besitz von Einsicht überhaupt auch *ἡδονή* gehört, cf. auch *Pol.* III 401 E/402 A (*ὀρθῶς*) und *Nom.* II 653 B; daraus ergibt sich auch eine Rückwirkung des Wertes, dem die Lust gilt, auf den Wert der Lust selbst[1]).

[1]) cf. Hans Mayer, *Platon und die Aristotelische Ethik*, München 1919

Sechstens: Das *ἡδύ* in seinem allgemeinsten Sinn = lustvoll wird sich in diesem Zusammenhang zwar als ein proprium, nicht aber als konstitutives Merkmal des Guten herausstellen; es macht das Wesen des *ἀγαθόν* nicht aus, aber es ist dessen ständige gefühlsmäßige Begleitung; cf. die Bezeichnung *οἰκεῖαι* 63 E für die geistigen Lüste gegenüber den geistigen Erkenntnisakten (*νοῦς καὶ φρόνησις*) 63 C; wörtlich heißt das „zusammen wohnend" und 51 D „*ξυμφύτους ἡδονάς*" cf. auch *Nom.* II 662 D f. und 667 B/C.

Den Gegensatz zur *ἡδονή* bilden im Dialog *νοῦς καὶ φρόνησις*. Die Untersuchung über sie ist bedeutend kürzer gehalten (55 C—59 D), wohl deswegen, weil Platon innerhalb seines ganzen Lebenswerkes von ihnen oft genug ausführlich gesprochen hat. Was davon im *Philebos* betont wird und in unserem Zusammenhang wichtig erscheint, sei kurz hervorgehoben:

30 C, D, E/31 A wird der *νοῦς* als mit der *αἰτία* verwandt erklärt und zwar auf Grund der ihm eigentümlichen Aktivität.

Νοῦς und *φρόνησις* bestehen ferner nach 59 D „*ἐν ταῖς περὶ τὸ ὂν ὄντως ἐννοίαις*", in der Erfassung des wahrhaft Seienden, und gehören zu den „*ἀεί κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμικτότατα ἔχοντα ἢ ἐκείνων ὅτι μάλιστά ἐστι ξυγγενές*" 59 C. So werden aber *Soph.* 252 A die Ideen charakterisiert. Aus der Zurechnung der Ideen zum *πέρας* folgt nun außer der Verwandschaft mit der *αἰτία* eine solche mit dem *πέρας*. Mit diesem teilen *νοῦς* und *φρόνησις* das Seiende (im oben gekennzeichneten Sinn), das Begriffliche, das Allgemeine, mit der *αἰτία* das Aktsein. Sie sind also im Gegensatz zum *πέρας*, den reinen „Inhalten" des Denkens, das geistige Subjekt selbst. Diese Geistigkeit des *νοῦς* und der *φρόνησις* kann nicht erschüttert werden durch 30 E, wo es heißt: „*σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην*". Denn von der Vieldeutigkeit des Wortes *ψυχή* wurde bereits gesprochen; hier ist es aber offenbar in einem anderen Sinn zu verstehen als bisher, wird sie doch 30 D auch dem Zeus zugeschrieben und 33 B das Leben des *νοῦς* und der *φρόνησις*, das in dieser *ψυχή* 30 E wurzelt, als das

---

p. 174: „So wird bei Platon, vor allem aber bei Aristoteles, ausdrücklich der Wert der Lust an dem Wert der Tätigkeit gemessen, als deren Folgeerscheinung die Lust auftritt. Der Wert der Lust bemißt sich nach dem Wert der Tätigkeit oder besser gesagt nach dem Wert der Persönlichkeit, die sich in der Tätigkeit auswirkt und in der daraus entstehenden Lust auslebt. Lustgefühl ist Tätigkeitsgefühl, letzten Endes Wertgefühl, weil der Wert der menschlichen Persönlichkeit den obersten Wert bedeutet."

θειότατον, das göttlichste, bezeichnet, während, die *ἡδονή*, die in der Leibseele wurzelt, den Göttern abgesprochen wurde. (*ψυχή* = Geist *Nom.* 726 E ff.). In dieser Zurechnung zur *αἰτία* und zum *πέρας* sind die wichtigsten Unterschiede gegenüber der *ἡδονή* beschlossen, die in dieser Gegenüberstellung nochmal zu nennen vielleicht nicht unnütz sein dürfte: 1. die *ἡδονή* (im Gegensinn zu *νοῦς* und *φρόνησις*) ist in der sinnlich-vitalen Sphäre des Lebens fundiert, *νοῦς* und *φρόνησις* sind es im Geist; 2. die *ἡδονή* erschien als Zustand oder Funktion, *νοῦς* und *φρόνησις* sind Akte; 3. die *ἡδονή* war absolut individuell, unstet, einmalig, *νοῦς* und *φρόνησις* sind stet und dauernd und tragen, da sie auf das Allgemeine, Gesetz oder Norm, gerichtet sind, selbst eine gewisse Allgemeinheit an sich.

Viel bedeutungsvoller als diese Unterscheidung des *νοῦς* und der *φρόνησις* von der *ἡδονή* erscheint mir aber der Nachweis, daß zwischen *νοῦς* und *φρόνησις* selbst ein sehr bestimmter Unterschied gedacht wird. Es muß doch auffallen, daß Platon bei seiner Untersuchung sich nicht mit dem einen Wort *νοῦς* als Gegenstück zur *ἡδονή* begnügt, sondern daß er an entscheidenden Stellen *νοῦς καὶ φρόνησις* setzt, besonders bei Aufnahme des Problems 11 B (*φρονεῖν καὶ νοεῖν*) und und bei Erledigung desselben 66 B, (cf. auch 13 E, 21 D/E, 22 A, 58 D, 59 D, 63 C) während er an anderen Stellen *νοῦς* oder *φρόνησις* allein setzt. Es fragt sich nun, ob dieser Wechsel des Ausdrucks nur zufällig und stilistisch zu werten ist, oder aber, ob eine sachliche Unterscheidung zugrunde liegt. Als das Gemeinsame von *νοῦς* und *φρόνησις* müssen die eben dargelegten, der *ἡδονή* entgegengesetzten Merkmale gelten. Worin unterscheiden sich nun die beiden selbst von einander? In vielen Fällen ist *νοῦς* mit *ἐπιστήμη* 59 B, 65 E, *μνήμη* 21 E und *δόξα* 64 A nach Art eines Hendiadyoin gesetzt; 60 D ist in den Worten *ἐπιστήμη καὶ μνήμη καὶ ἀλήθεια* wohl eine Umschreibung des sonst zu *φρόνησις* gesetzten *νοῦς* gemeint. Daß sie aber mit dem *νοῦς* doch nicht identisch gedacht werden, beweist die Trennung in der Gütertafel 66 B, wo *νοῦς* und *φρόνησις* zu einer engeren Einheit zusammengehören als *νοῦς* und *ἐπιστήμη, τέχνη, δόξα*. Das dort zugrunde liegende Verhältnis von *νοῦς* und *ἐπιστήμη - τέχνη - δόξα (μνήμη)* wird sich als das von Aktwert und Konsekutivwert feststellen lassen. So sind auch vorher schon *ἐπιστήμη* usw. als Wirkungen des *νοῦς* zu fassen; darum tragen sie aber nicht weniger bei, das Wesen des *νοῦς* gegenüber der *φρόνησις* kenntlich zu machen, sobald die weitere Beobachtung hinzugenommen wird, daß *φρόνησις* mit Vorliebe gesetzt ist, wenn

es sich speziell um einen Gegensatz zur *ἡδονή* handelt; cf. 12 A, 14 B, 19 B, 20 B/E, 59 D, 60 B/C/E, 61 B/D, 63 A/B, 65 A; das sind 14 Stellen gegenüber 5 ähnlichen, wo nicht *φρόνησις* sondern *νοῦς* steht: 22 D, 64 C, 65 B, 66 D, 67 A. Das Gegensätzliche der *ἡδονή* kommt also anscheinend schärfer zum Ausdruck gegenüber der *φρόνησις* als gegenüber dem *νοῦς*; das ist aber besonders dann der Fall, wenn *φρόνησις* etwa der konträre Gegensatz zur *ἡδονή* wäre, d. h. das gerade Gegenteil auf einem gemeinsamen Gebiet. Noch schärfer scheidet sich das Wesen der *φρόνησις* vom *νοῦς*, wenn für das Substantiv das Verbum *φρονεῖν* 11 B, 11 D, 63 B oder gar *σωφρονεῖν* 63 E steht. Nimmt man hinzu, daß bei der letzten Vergleichung von *ἡδονή* und *νοῦς καὶ φρόνησις* mit *ἀλήθεια, μετριότης, κάλλος* zur Feststellung ihres Ranges in der Gütertafel für den Vergleich mit der *ἀλήθεια* der *νοῦς* 65 C, für den mit der *μετριότης* die *φρόνησις* 65 D, für den mit dem *κάλλος* aber beide 65 E herangezogen werden, so gewinnt die Ansicht Raum, daß der *νοῦς* in das rationale, die *φρόνησις* aber in das heute als emotional bezeichnete Gebiet weist[1]). Das Wort *φρόνησις* hat ferner ganz anders wie *νοῦς* einen gewisssen sittlichen Gehalt, *Symp.* 184 D und 209 A; *Nom.* 631 C wird sie unter lauter Tugenden aufgezählt; von den Megarikern wurde sie ja in engste Beziehung zum Guten gesetzt an Stelle von Anaxagoras' *νοῦς*. Dieser Gegensatz wurde auch festgehalten bei Aristoteles, von dem Werner Jäger, *Aristoteles*, Berlin 1923 p. 349 sagt: „Die eudemische Ethik versteht unter *φρόνησις* wie Plato und der Protreptikus die philosophische Geisteskraft, die in transzendenter Schau des höchsten wesenden Wertes, der Gottheit ansichtig wird und das Schauen zum Maßstab des Wollens und Handelns macht: Sie ist noch gleichermaßen theoretische Erkenntnis des übersinnlichen Seins und praktische sittliche Einsicht"; cf. auch p. 82 und 84. Darin begründet liegt also die engere Beziehung der *φρόνησις* zur *ἡδονή*, aber auch die stärkere Gegensätzlichkeit, daß sie auf dem gemeinsamen Gebiet des emotionalen Lebens sich entgegengesetzt sind und in engster Hinordnung zum Guten und zum Wert sich befinden; (für die *ἡδονή* cf. 54 C/D). In der *φρόνησις* sehe ich also das von Otto Apelt, *Platonische Aufsätze*, Leipzig und Berlin 1912 p. 124, 126, 135 vermißte „wertansetzende Grundvermögen unseres Geistes". Sie hat auch noch

---

1) Man denke nur an den Zusammenhang von *φρόνησις* mit, *φρῆν*, wo sich das naive Bewußtsein den Sitz des emotionalen Lebens denkt. cf. auch Bruno Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin 1924 p. 20.

im *Philebos* und da wiederum sehr ausgeprägt den Sinn, in dem sie von Sokrates eingeschärft wurde; cf. Heinrich Maier, *Sokrates*, Tübingen 1913 p. 350/1. Die enge Zusammenfassung der *φρόνησις* mit dem *νοῦς* enthüllt aber sofort den Unterschied der *φρόνησις* von der *ἡδονή*. Wie der *νοῦς* ist die *φρόνησις* ein Erfassen (cf. *Phaed.* 79 D: „*ὅταν δέ γε αὐτὴ* [sc. *ψυχή*] *καθ' αὑτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ὅταν περ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ, καὶ πέπαυταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη; καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται; παντάπασιν.*"), sei es auch gefühlsmäßiges Erfassen [1]); also ist sie intentional, in ihr erschließt sich auch die Welt, aber in erster Linie von ihrer Wertseite her, während der *νοῦς* vor allem ihrer Gegenstandsseite gilt. Daß sie fernerhin wie der *νοῦς* Akt und geistig ist, wurde schon dargelegt Damit kommt ihr aber die gleiche Objektivität (*πέρας*) wie dem *νοῦς* zu, während die *ἡδονή* in ihrem sinnlich-vitalen Wesen nur individuell (*ἄπειρον*) ist. Und diese Unterschiede empfindet Platon, der ja für den Gegensatz materiell-geistig aufs äußerste empfindlich ist, so stark, daß ihm die *φρόνησις* zum *νοῦς* viel näher gehört (cf. auch Bauch, *Substanzproblem* p. 147) als zur *ἡδονή*. Wir haben hier also jene von Sokrates gezeitigte „ungeahnte Vertiefung des sittlichen Bewußtseins, die man mit Recht als die organische Einheit von Vernunft und Wille gekennzeichnet hat", Hönigswald, *Die Philosophie des Altertums*, Leipzig-Berlin 1924[2] p. 135; cf. auch Stenzel, *Zahl und Gestalt*, p. 122. Die Art des Erfassens durch die *φρόνησις* ist freilich eine ganz andere als die durch den *νοῦς*, sie ist reales Erfassen gegenüber dem begrifflichen, erfühlendes Erfassen gegenüber dem schließenden und folgernden, Werterschauung gegenüber der Gegenstandserkenntnis, ein Gegensatz, der in dem Unterschied von Intuition in ihrer gegensätzlichen Zuspitzung zum diskursiven Denken berührt wird, obwohl wir Intuition in ihrem umfassendsten Sinn erst für das gemeinsame Wirken von *νοῦς* und *φρόνησις* in Anspruch nehmen dürfen [2]).

---

[1]) cf. Ernst Howald, *Platons Leben*, Zürich 1923 p. 105: „Es braucht zur Erkenntnis neben der intellektuellen Begabung noch eine besondere Form der Anlage, die mit dem Intellekt nichts zu tun hat. Sie basiert also nicht auf einem Syllogismus, sondern ist ein Erlebnis und zwar ein Gefühlserlebnis."

[2]) cf. Ernst Horneffer, *Der Platonismus und die Gegenwart*, München und Berlin 1921 p. 46: „Die Intuition ist eine Gesamtleistung des Denkens,

So stimme ich voll und ganz den Worten Jägers, *Aristoteles* p. 20 zu, wo es heißt: „die φρόνησις des Sokrates war nur äußerlich dem Rationalismus der Sophisten ähnlich, innerlich wurzelt sie in dem von griechischer Wissenschaft und Philosophie bis dahin unentdeckten Bereich des absoluten sittlichen Normbewußtseins. Sie fordert einen neuen, überempirischen Begriff der inneren Anschauung". Und hier, glaube ich, muß man einsetzen, wenn man den von Platon beibehaltenen sokratischen Grundsatz verstehen will, daß Tugend Wissen sei. Das Geistige, das Intentionale, das Aktive also ist es schließlich, was Platon veranlaßt νοῦς und φρόνησις unter eine ἰδέα 60 D zu bringen. Und da liegt die Abgrenzung gegenüber der ἡδονή, nicht aber, wie schon bemerkt, in der Scheidung von Fühlen und Denken schlechthin [1]).

---

die alle intellektuellen Funktionen ungeschieden verwertet und deshalb psychologisch für uns nicht zerlegbar ist, und die zugleich alle nicht intellektuellen Funktionen unseres Wesens, mit denen wir in irgend einem Sinn an der Wirklichkeit teilhaben, gleichfalls verwertet"; vergl. auch Ed. Spranger, *Die Antike und der deutsche Geist,* Festrede, abgedruckt in den bayerischen Blättern für das Gymnasialschulwesen, Jhrg. LXI, 4. Heft p. 202: „In Hellas erwuchs die geistige Bewußtseinshaltung, die als θεωρία, als Schauen, bezeichnet wird und die in einem zugleich logischen, ästhetisch-sinnlichen und ethischen Geiste die drei Momente: Wesen, Gestalt und Wert zugleich umfasst."

[1]) Die damit gewonnene Erkenntnis aber, daß Platon überhaupt nicht nur ein geistiges Fühlen sondern ein erfühlendes, ethisches Erfassen, ein „intentionales Fühlen" anerkennt, ist nach meiner Ansicht ungemein wichtig für seine ganze Philosophie, ganz besonders grundlegend aber für das Verständnis seiner Lehre vom Eros.

Das Wesen des Guten und die Gütertafel in Platons Philebos[1].

Von Angela Auer-Warmuth.

So gewiß es ist, daß das Problem des ἀγαθόν den Mittelpunkt und Zielpunkt von Platons ganzem theoretischen und praktischen Wirken bildet, so schwierig erscheint es, klar und eindeutig den ganzen Inhalt dieses ἀγαθόν bei Platon festzustellen. Den Hauptgrund dafür sehe ich darin, daß Platons Anschauung, wie in fast allen Problemen, auch in diesem eine Entwicklung durchgemacht hat. Ihre Spuren können wir allenthalben in seinen Dialogen verfolgen, klar und sicher besonders ein frühes Stadium im *Gorgias* und eine erste Höhe im *Staat,* mit steigendem Zweifel einen merkwürdigen von der Ueberlieferung berichteten Endstandpunkt. So steigert sich das Interesse gerade für den Teil der Entwicklung, der zwischen jener ersten Höhe und diesem dunklen Ende liegt. Eine der wichtigsten Stufen auf diesem Weg scheint mir aber im *Philebos* vorzuliegen. Darum halte ich es im Hinblick auf die ganze Entwicklung des ἀγαθόν bei Platon für angezeigt, mit dem durch die Forschungs- und Denkarbeit der Jahrhunderte immer mehr geschärften Blick der Gegenwart neuerdings auf das Wesen des ἀγαθόν im Philebos einzugehen, zumal das Problem des Wertes gegenwärtig wie kein zweites die Geister beschäftigt.

Zunächst ist zu entscheiden, ob es sich im *Philebos* bei der Frage nach dem ἀγαθόν um das speziell menschliche Gut handelt, oder aber um das Gute überhaupt und um das absolute Gut. 64 A wird ausdrücklich erklärt, daß die Untersuchung dem Problem gilt: „τί ποτε ἓν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκε νἀγαθόν." Nicht das menschliche Gut allein ist also gemeint, sondern das Gute über-

[1]) Die Abhandlung ist das dritte Kapitel einer Dissertation über *„Das Problem des ἀγαθόν in Platons Philebos"*, die in den beiden vorhergehenden Teilen „die vier ὄντα 23 C ff." und „ἡδονή und νοῦς καὶ φρόνησις" nach ihrer Bedeutung im *Philebos* bespricht.

haupt. Die Fassung der Frage läßt dabei jedoch bereits erkennen, daß ein und dasselbe Ergebnis erwartet wird, ob man das Gute für den Menschen oder das Gute überhaupt sucht. Verstärkt wird diese Auffassung durch die Ausführung 55 B, wo davon die Rede ist, daß es doch seltsam wäre, wenn das Gute nur in der ψυχή wäre und in allem anderen sich nicht fände. Platon faßt also, wie man schon in den Eingangsworten 11 B spüren kann, eine weitere Perspektive ins Auge, als man bei seinem Eingehen speziell auf das menschliche Leben 20 E vermuten könnte. Aber, wie gesagt, die beiden Fragen bedürfen keiner Scheidung, sie fallen in eine zusammen, das ist von vornherein die Ueberzeugung Platons. Die Begründung für diese Auffassung ist vielleicht angedeutet mit den Worten 29 B f., wo das menschliche Sein nach seiner leiblichen und seelischen Seite nur als ein Ausschnitt des Kosmos dargestellt wird; darin wurzelt die Voraussetzung, daß die Gesetze des Makrokosmos auch für den Mikrokosmos gelten und umgekehrt. Ist ferner der Glaube an objektive Werte vorhanden, wie die Gütertafel beweist, dann ist überhaupt die Relativität der Werte rein auf den Menschen undenkbar. Das schließt natürlich nicht aus, daß nicht alle Werte für alle Wesen in gleicher Weise erreichbar sind. Es bleibt aber trotzdem ein absolut höherer Wert ein höherer Wert auch für jene Wesen, die ihn nicht erreichen oder kraft ihrer Natur gar nicht erreichen können. Wenn daher Platon zu Beginn des Dialoges 11 D nur nach dem menschlichen Gut zu fragen scheint, so liegt darin nur eine methodische Beschränkung: dem Menschen, der als Mikrokosmos beide Welten berührt 28 D f., sind prinzipiell auch die Werte beider Welten zugänglich und selbstverständlich treten sie für die menschliche Erkenntnis am Menschen als dem ihr Bekannteren faßlicher zu Tage. Die Frage nach dem höchsten Gut erhält daher im Dialog zunächst die Fassung der Frage nach dem höchsten Gut für den Menschen.

Da ist nun wichtig, daß Platon es 61 B im „μικτὸς βίος" zu finden hofft, d. h. in dem Leben, das außer ἡδονή vor allem νοῦς und φρόνησις enthält. Nach der vorausgeschickten Erörterung über die vier ὄντα[1]) kann es nicht ohne Bedeutung sein, daß dieses Leben gerade μικτός genannt wird. Der Ausdruck muß doch dazu führen, die Beziehung dieses „gemischten Lebens" und des in ihm vermu-

[1]) ἄπειρον, πέρας, μικτόν, αἰτία werden 23 C ff. als die vier Prinzipien alles Seienden entwickelt.

teten und schließlich auch erwiesenen Guten (64 D E) zum absoluten *μικτόν*, wie es unter den vier *ὄντα* steht, aufzusuchen. Als dessen Eigenstes wurde das konkrete Sein, die reale Existenz, festgestellt[1]). Ist aber die Wahl gerade des Menschen und des Menschenlebens zur Untersuchung über das Gute nur von methodischer Bedeutung (cf. 64 D, wo die entwickelten Gedanken ausdrücklich auf „*ξυμπάση μίξις*" bezogen werden), so folgt daraus, daß das *ἀγαθόν* überhaupt im *μικτόν*, also im konkreten Sein zu suchen ist. Damit ist aber gesagt, daß Güter im exakten Sinn, Wertträger, nur konkret-realer Art sein können. Dem *ἀγαθόν* kommt dadurch von vornherein eine gewisse Realität zu. Zugleich liegt darin auch die Konsequenz angedeutet, daß das *ἀγαθόν* nicht identisch ist weder mit dem *ἄπειρον*, dessen Kennzeichen besonders die *ἡδονή* an sich trägt[2]), noch mit dem *πέρας* oder der *αἰτία*, zu denen *νοῦς* und *φρόνησις* in engster Beziehung stehen[3]), daß es aber auch nicht jenes *μικτόν* ist, da doch nur gesagt wird, daß das *ἀγαθόν* in ihm sich findet. Also keines der vier *ὄντα* ist das *ἀγαθόν* schlechthin; vielmehr muß dieses alle vier umfassen, wenn es tatsächlich das allerletzte Prinzip bei Platon sein soll. (cf. *Aristot. Met.* XIV 4, 1091 b. 13 und *Aristox. Harm. Elem. II.* Anf. p. 30, Meib.)

Als Kennzeichen, die zur Auffindung des Wesens des Guten behilflich sein sollen, werden von Platon besonders drei genannt: *τέλεον* (20 D, 22 B, 61 A, 67 A); *ἱκανόν* (20 D, 22 B, 67 A); *αἱρετόν* (21 D, 22 B, 61 A). Außerdem steht 67 A in Verbindung mit *ἱκανόν* und *τέλεον* noch *αὐτάρκεια*. Diese wird auch *Tim.* 68 E (*αὔταρκες*) eng zusammen mit *τέλεον* gebraucht, woraus ersichtlich wird, daß *τέλεον* und *αὔταρκες* ungefähr den gleichen Sinn enthalten, nämlich den der Selbstgenügsamkeit, der Vollkommenheit, d. h. der Vollendung in sich selbst. Als Gegenstück, doch zum *τέλεον* nahe gehörig, wird *ἱκανόν* gesetzt. Für diese Bezeichnung finden wir die Erklärung im *Philebos* selbst 60 C; da heißt es vom *ἀγαθόν*: „*ᾧ παρείη τοῦτ' ἀεὶ τῶν ζῴων διὰ τέλους πάντως καὶ πάντῃ, μηδενὸς ἑτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἱκανὸν τελεώτατον ἔχειν*". *Ἱκανόν* = das Genügende schließt also in sich den Bezug auf ein anderes, weshalb auch fast immer ein Infinitiv oder *εἰς* mit

[1]) Sie ergibt sich bei der Mischung von *ἄπειρον* und *πέρας* als das Neue, das in jenen noch nicht da war, aber mit dem *μικτόν* zuerst erscheint.

[2]) cf. 27 E, 31 A, 41 D.

[3]) cf. 59 C und 30 C D E, 31 A.

Akkusativ zu ihm gefügt wird. Ist aber das *ἀγαθόν* = *τέλεον* in Bezug auf sich selbst, *ἱκανόν* in Bezug auf den, der es besitzt, so ist es *αἱρετόν* besonders für den, der es nicht besitzt; mit anderen Worten, das *ἀγαθόν* ist erstrebenswert. Alles Streben und Begehren richtet sich aber auf die Erlangung einer Vollkommenheit *Symp.* 201 A, mithin ist alles gut, sofern es geeignet ist, eine Vollkommenheit mitzuteilen. Daraus ergibt sich die Zusammengehörigkeit von *ἱκανόν* und *αἱρετόν*, wobei dieses mehr die subjektive, jenes mehr die objektive Beziehung hervorkehrt. Nun kann aber nichts eine Vollkommenheit mitteilen, was nicht selbst vollkommen ist. Dadurch werden die beiden Kennzeichen *ἱκανόν* und *αἱρετόν* wiederum unter das *τέλεον* subsumiert. *Τέλεον* ist also eine wesentliche Eigenschaft des *ἀγαθόν*, die sich in der Beziehung zu anderem als *ἱκανόν* und *αἱρετόν* äußert. Außer diesen drei, mit gewissem Recht logische Merkmale zu nennenden Kennzeichen des Guten gibt Platon noch eines an, mit dem er ganz besonders arbeitet, nämlich dies, daß es „*τὸν βίον εὐδαίμονα*" macht (11 D cf. Euthyd. 291 B). Dadurch wird den intellektuell zu erfassenden Kennzeichen des Guten ein gefühlsmäßiges, empirisches entgegengestellt, die Glückseligkeit, die auch Aristoteles besonders verwertet in seiner Untersuchung über das Gute (cf. *Eth. Nic.* I 5 im ganzen Kapitel[1]). Daß Platon *εὐδαιμον* und *ἀγαθόν* als aufs engste zusammengehörig betrachtet, läßt sich mit vielen anderen Stellen belegen, z. B. *Symp.* 205 A „*κτήσει . . . ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες*", ebenso *Gorg.* 470 E, *Symp.* 202 C, *Pol.* VII 526 E, *Nom.* V 742 E, auch *Pol.* VIII 544 A und IX 580 C. Häufig steht es in Verbindung mit *μακάριον Gorg.* 507 C, *Symp.* 193 D, *Pol.* I 344 B, *Pol.* I 354 A, *Nom.* IV 718 B und wird wie dieses in vollem Umfang besonders den Göttern zugesprochen: *Symp.* 195 A, *Phaedr.* 247 A, *Tim.* 34 B, *Theaet.* 176 E. Nach all dem ist *εὐδαιμονία* als das gefühlsmäßige Innewerden des „Heils" zu verstehen, bildet also das subjektive Korrelat zum objektiven *τέλεον*, sodaß dieses auch jenes mit umschließt. *Τέλεον* erweist sich dadurch sachlich als das wichtigste der aufgezählten Kennzeichen des Guten; methodisch brauchbarer erscheint dagegen

[1]) Das ist auch sokratische Ansicht (cf. Aster, *Geschichte der antiken Philosophie,* Berlin-Leipzig 1920, p. 47). Als ihren Begründer nennt Hans Meyer (*Platon und die Aristotelische Ethik,* München 1919, p. 13) Demokrit bezw. Heraklit.

εὐδαιμον; daraus erklärt sich die große Rolle, die dieses in den Untersuchungen der griechischen Philosophen über das ἀγαθόν spielt.

Obwohl also ganz bestimmte Kennzeichen des ἀγαθόν aufgestellt werden, kommt es doch zu keiner begrifflichen Festsetzung seines Wesens. 64 E spricht Platon selbst aus, daß er daran verzweifelt, das ἀγαθόν in einem einheitlichen Begriff fassen zu können. Zu dieser Stelle tritt eine weitere in der *Pol.* VII 517 C „ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι", und *Pol.* VI 505 A „αὐτὴν οὐχ ἱκανῶς ἴσμεν"; ebenso wird *Pol.* VI 508 f. nur in Vergleichen von ihm gesprochen. So redet denn auch das ganze Altertum von dem Geheimnis, das Platon absichtlich oder unabsichtlich um sein ἀγαθόν gebreitet habe, Diog. L. III 27, Plut. Dio C 14, und heute noch spricht Erich Frank, (*Plato und die sog. Pythagoreer*, Halle 1923, p. 109) von ihm als von dem „summum mysterium", dem „ewigen Geheimnis", bei Platon. Der Grund für dieses Geheimnis scheint mir aber großenteils sachlicher Art zu sein. Soll das Gute nämlich, wie allgemein feststeht, die Spitze des Ideenreiches bilden, also auch das oberste Glied für den Gesamtstufenbau des Begriffssystems, so ist es natürlich unmöglich, das Gute wie einen Gattungsbegriff zu definieren. Das Gute ist kein Gattungsbegriff, sondern ein (im ontologischen Sinn) transzendenter Begriff. Außerdem aber wird sich noch zeigen, daß das Gute seinem vollen Wesen nach überhaupt rein intellektuell nicht zu erfassen ist, daß dazu vielmehr die Mitwirkung der φρόνησις[1]) und überhaupt der Gesamtfähigkeit des menschlichen Geistes nötig ist. Das hat aber zur Folge, daß eine begriffliche Definition das Wesen des Guten nie völlig treffen und erschöpfen könnte. Noch schwieriger ist es darum, das ἀγαθόν einem „begreiflich" zu machen; solche Dinge, die auch „erfühlt, erlebt, erschaut" werden müssen, lassen sich eben durch logische Beweisführung einem andern nicht restlos zur „Erkenntnis" bringen, wenn er das Tiefste davon nicht selbst miterleben kann. Hier vor allem gilt daher das Wort: „Wer es fassen kann, der fasse es." (cf. auch Aristoteles *Eth. Nic.* I 2, 1095 b 5). In dieser Unmöglichkeit, durch logische Untersuchung auf den letzten Kern des Guten zu kommen, finde ich demnach

---

[1]) Φρόνησις wurde als „Werterschauung" dem νοῦς als der „Gegenstandserkenntnis" gegenübergestellt.

auch einen Grund für den die schrittweise Untersuchung plötzlich beiseite lassenden, überstürzten Ausgang des Dialoges[1]).

„Wenn wir also das Gute nicht unter einer Idee erfassen können, so wollen wir es in dreien fassen, *κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ*", so sagt Sokrates 65 A. Bevor wir diese 3 in ihrer Gesamteinheit verstehen können, ist es nötig, jedes von ihnen für sich selbst schärfer ins Auge zu fassen.

An erster Stelle steht unter den dreien *κάλλος*; doch dürfen wir das hier nicht als eine Rangordnung auffassen. Mit den beiden anderen verschmilzt es ja, wie Platon ausdrücklich betont, zu einer völligen Einheit, in der es eigentlich weder Teile, noch Unter- und Ueberordnung gibt. Außerdem steht *καλόν* in der Gütertafel, wo es sich wirklich um Rangordnung handelt, nicht an erster Stelle. Daß *κάλλος* hier zuerst genannt wird, hat wohl keinen anderen Grund als den, daß es sich eben nach den Worten „*νῦν δὴ κατα-πέφευγεν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν*," 64 E aus dem eingeschlagenen Gedankengang als dem Guten wesentlich am ersten ergibt. Schwer ist es aber, die Abgrenzung des *κάλλος* gegenüber dem zweiten, *ξυμμετρία*, festzustellen, und noch schwerer, sie festzuhalten; das spricht Platon gleich mit dem folgenden Satz aus: „*μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δή που καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ ξυμβαίνει γίγνεσθαι*" (64 E). Wie die bis zur Gütertafel hin erfolgende völlige Gleichsetzung von *ξυμμετρία* und *μετριότης* (bes. 65 A „*σὺν τρισὶ λάβοντες, κάλλει καὶ ξυμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ*" und 65 B „*κάλλους καὶ ἀληθείας καὶ μετριότητος πέρι λέγεις*"; cf. auch 65 D *μετριότητα*) beweist, ist auch 64 E *μετριότης* und *ξυμμετρία* als ein einheitlicher Ausdruck zu verstehen. Für *κάλλος* und *ἀρετή* gilt das offenbar nicht in gleicher Weise (cf. auch die Trennung der beiden *Nom.* V 727 D). So ist *μετριότης* und *ξυμμετρία* als etwas *κάλλος* und *ἀρετή* in gewissem Sinn Umfassendes zu denken; und damit ist allerdings bereits hier die Lösung

---

[1]) cf. dazu die Ausführungen über die 5 Erkenntnisstufen, die Wilh. Andreae *(Die philosophischen Probleme in den platonischen Briefen*, Phil. N. F. 32 [1923] p. 57 f.) aus dem 7. Brief 340 B—345 C herauslöst, besonders p. 70: „Das fünfte dagegen entzieht sich überhaupt dem Worte, und überall, wo Platon davon spricht, tut er es in Bildern und Gleichnissen, da nur dem Dichter und in dichterischer Sprache verstattet ist, diesen Aporreta zu nahen"; auch Frank, *Platon und die sog. Pyth* p. 110 und Otto Immisch, *Akademia*, Rektoratsrede, Freiburg im Breisgau 1924 p. 13.

der Frage nach der Rangordnung der drei Wesensstücke des *ἀγαθόν* in ihrer gegenseitigen Isolierung, so wie sie in der Gütertafel tatsächlich vorliegt, angedeutet. Da aber innerhalb der Dreieinheit 65 A selbst auf solcher Rangabstufung, wie bemerkt, noch kein Gewicht liegen kann (*ξυμμετρία* steht hier sogar an 2. Stelle), darf auch 65 A die *ξυμμετρία* in dieser Dreiheit dem *κάλλος* nicht übergeordnet gedacht sein. Dieser Widerspruch zwischen 64 E und und 65 A kann dazu führen, den Unterschied von *ξυμμετρία* und *κάλλος* herauszufinden. *Μετριότης–συμμετρία* wird zwar 64 E mit *κάλλος καὶ ἀρετή* gleichgesetzt; da *κάλλος* aber in der Dreieinheit 65 A als etwas Eigenes neben *ξυμμετρία* steht, muß in den Worten 65 A *ξυμμετρία* in einem engeren, prägnanteren Sinn gelten als 64 E. Da ferner *ἀρετή* 65 A ganz fehlt, wird diese Prägnanz eben im Sinne dieser *ἀρετή* zu suchen sein[1]). Was ist aber nun das dem *κάλλος* Eigentümliche, wodurch es sich von der *συμμετρία* im engeren Sinn der Stelle 65 A und der folgenden unterscheidet? Von der Schönheit heißt es in *Phaedr.* 250 D: „*νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον.*“ (cf. auch Pseudoaristoteles *Probl.* XVIII 9, p. 917 b 11, wo für das Schöne *γνώριμον* und *ὡρισμένον* genannt werden.) Wesentlich für das *κάλλος* ist also zunächst das Anschauliche, die Klarheit, damit aber auch eine gewisse Ausgeglichenheit und Ruhe. Es sagt ja auch Aristoteles *Met.* 13, 3, 1078a „*τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἕτερον, τὸ μὲν γὰρ ἀεὶ ἐν πράξει τὸ δὲ καλὸν καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις.*“ In gleicher Weise erklärt Platon *Charm.* 160 D: „*καλὰ δὲ οὐχ ἧττον τὰ ταχέα τῶν ἡσυχίων πέφανται*“. Was das *καλόν* vom *ἀγαθόν* unterscheidet, ist also das, daß das erstere auch dem Unbeweglichen zukommt. Wenn es aber zur *ἀρετή* in Gegensatz gestellt wird, so wird hier gerade darauf das Hauptgewicht liegen; denn die *ἀρετή* teilt mit dem *ἀγαθόν* den Wesenszug, daß sie vom „Bewegten“ gilt, oder doch von der Kraft zur Bewegung, zur Tätigkeit; cf. *Pol.* I 353 B „*οὐκοῦν καὶ ἀρετὴ δοκεῖ σοι εἶναι ἑκάστῳ ὥπερ καὶ ἔργον τι προστέτακται*“; und weiter. Nun ist aber, wie gezeigt, die *ἀρετή* in engem Zusammenhang mit der *ξυμμετρία* (cf. auch *Phaed.* 93 E „*ἡ δὲ ἀρετὴ ἁρμονία εἴη.*“) zu denken. Mithin folgt, daß das *κάλλος* zum Unterschied von der Symmetrie im vorliegenden Sinn besonders

[1]) cf. dazu Überweg-Prächter, *Gesch. der Philosophie des Altertums*, Berlin 1920 [11] p. 348.

für das Ruhende, Unbewegte gilt. Infolgedessen kommt das *κάλλος* in viel treffenderer Weise dem Sein im Sinn des Beharrens, *οὐσία* (cf. *Soph.* 248 A) zu als etwa die *ξυμμετρία*, wie gleich noch deutlicher werden wird. Außer der Anschaulichkeit wird an der zitierten Stelle *Phaedr.* 250 D und ebenso an zwei weiteren *Pol.* III 402 D und *Tim.* 87 D (cf. auch Aristot. *Rhet.* I 6 p. 1362 b 6 ff.) der Schönheit in ganz besonderer Weise die „Liebenswürdigkeit" (*ἐρασμιώτατον*) zugeteilt. Müssen wir aber einerseits in der *φρόνησις* als dem wertenden Erfassen die Brücke zum Eros suchen und wird anderseits die anschauliche Klarheit ruhigen Seins durch intellektuelle Anschauung, *θεωρία*, *θέα* (cf. *Phaedr.*247 E, 248 B, 249 E. *Pol.* IX 582 C, X 615 A, VI 511 C, VI 486 C, V 479 D/E, *Symp.* 211 D), also den *νοῦς* aufgenommen, so folgt daraus, daß Schönheit durch ein gemeinsames Zusammenwirken von *νοῦς* und *φρόνησις* erfaßt wird (cf. *Phil.* 65 E); das ist aber ein weiterer Unterschied des *κάλλος* von der *ξυμμετρία*. Bei dieser ist im allgemeinen an etwas Doppeltes zu denken, wie im *Tim.* 69 B klar ausgesprochen wird: „*ὀθεὸς ἐν ἑκάστῳ τε αὐτῷ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποιησεν*," d. h. es gibt eine Symmetrie innerhalb eines Wesens selbst, eine Symmetrie seiner Teile, seien das nun physische oder metaphysische — wir wollen sie kurz die innere Symmetrie nennen — und eine solche mit dem anderen, eine nach außen hin, die äußere Symmetrie. Daß 65 B und 65 D statt *συμμετρία μετριότης* steht, läßt vermuten, daß hier in erster Linie an die innere Symmetrie zu denken ist[1]). Das fordert auch der Gedankengang, nach dem Symmetrie als innerer „Bestandteil" des Guten gewonnen und erkannt wurde, als etwas, das in einem Gemischten sich findet. Die Stelle 64 E bestätigt diese Vermutung; denn dort heißt es, ohne jede Bezugnahme auf etwas Äußeres, daß die Mischung, die des *μέτριον* und des *σύμμετρον* in sich selbst nicht teilhaftig wird, notwendiger Weise zu Grunde geht. Sie ist die *αἰτία* des *μικτόν*, die Ursache, daß die darin gegebenen Gegensätze (*ἄπειρον* und *πέρας*), nicht mehr feindlich gegeneinander stehen, 25 E. Die *συμμετρία* ist es also, wodurch etwas sich selbst erhält[2]). Das kann aber

---

[1]) Dagegen glaube ich, wie noch dargelegt wird, daß beim *σύμμετρον* im 2. Glied der Gütertafel mehr an die äußere Symmetrie gedacht werden muß.

[2]) Als Seinsgrund scheint sie in gewissem Sinn schon von Empedokles betrachtet worden zu sein; cf. Aristoteles. *Met.* I 10, 993a 17; cf. auch Natorp, *Ideenlehre* p. 326.

doch nur die innere Vollkommenheit eines Wesens sein. Durch die scholastische Philosophie (cf. Thomas v. Aquin, *Summa th.* I q. 5a. 1) sind wir gewöhnt, diese innere Vollkommenheit als bonum, als Gutheit, im ontologischen Sinne zu bezeichnen. Nun findet sich aber diese innere Vollkommenheit der *ξυμμετρία* wesenhaft in einem *μικτόν*[1]). Wenn dieses aber kraft seiner Zusammensetzung aus *ἄπειρον* und *πέρας* 23 C, 25 B tatsächlich selbst auch *ἄπειρον* = individuell[2]), streng einmalig ist, dann muß auch die *συμμετρία* an diesem Wesenszug teilnehmen. Wenn nämlich Symmetrie herrschen soll in einer Mischung, die *ἄπειρον*, ständig wechselnd, sich bewegend ist, dann muß auch *συμμετρία* etwas ständig Wechselndes, etwas sich Bewegendes sein[3]); sie kann nichts einmal Eingetretenes und so Bleibendes sein, sondern ist Symmetrie im „reinsten", absoluten Sinn, in einem fort neue, ständig neue, sozusagen ständig andere Verhältnismäßigkeit, aber eben doch Verhältnismäßigkeit (und damit auch des *πέρας* teilhaftig). Sie ist eine gewisse Kontinuität im Wechsel und Kontinuität des Wechsels. Als solche ständige Bewegung ist sie im Gegensatz zum ruhenden, beharrenden *κάλλος* wesentlich Akt, besser Aktualität, wobei aber eine Einheit aller Akte wesenhaft mitgedacht wird. Kommt daher *καλόν* primär dem Sein (im platonischen Sinn des Unbeweglichen, Unveränderlichen) zu, so muß die *συμμετρία* in erster Linie dem Akt, dem Tun, dem Handeln zugesprochen werden. Hat aber nicht Aristoteles dies als Gegensatz zwischen *καλόν* und *ἀγαθόν* aufgestellt? „*Τὸ μὲν γὰρ ἀεὶ ἐν πράξει* etc." Es ist also der uns vorliegende platonische Begriff der Symmetrie in engste Verbindung zu setzen mit dem aristotelischen Begriff des *ἀγαθόν* (cf. auch *Krat.* 422 A, wo Platon das Wort *ἀγαθόν* von *ἀγαστόν* und *θοόν* ableitet). Der Weg, der

[1]) Das *κάλλος* tut das wohl auch, cf. 26 B, aber es kommt ihm nicht so ausschließlich zu, wie der *ξυμμετρία*, werden doch mit ganz besonderer Begeisterung immer vor allem die Ideen, die im Sinn von Begriffen dem *πέρας*, im Sinn von wirkenden Kräften der *αἰτία* zuzurechnen sind, als schön gepriesen. cf. *Phaedr.* 24 C f.

[2]) *Ἄπειρον* wurde im 1. Teil als das diskrete, zahlenmäßig Unendliche (im Gegensatz zum kontinuierlichen Unendlichen) gefaßt und für dieses der Terminus des Individuellen (im Gegensatz zu den konkreten Individuen) gebraucht.

[3]) cf. *Symp.* 207 D f., wo die Selbsterhaltung eines *θνητόν* (gegenüber dem *θεῖον*) nur durch ständige Veränderung möglich gedacht wird (cf. dazu Natorp, *Ideenlehre* 1921 ² p. 85). „Das dort (sc. im Phaidon) freilich ganz anders dialektisch begründete Prinzip der Erhaltung des Grundbestandes des Seins in der Veränderung ist in der Tat schon hier (sc. im Phaidros) leitend."

sich hier öffnet, führt aber noch weiter, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie Aristoteles sonst seinen Begriff des *ἀγαθόν* formuliert. In seiner *Eth. Nic.* II 5 und 6, 1106a — 1107a, wo *ἀγαθόν* von Handlungen, also in primärer Anwendung gebraucht wird, erklärt er es als ein *μέσον*, als ein Mittleres zwischen zwei Extremen, als das rechte Maß 1107a, als ein *μέτριον*. „*Τὸ μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον*" heißt es *Pol.* IV 1295b 4, cf. auch *Rhet.* III 1406a 16. Das aristotelische *ἀγαθόν* erweist sich somit letzten Endes als dasselbe wie die platonische *μετριότης – συμμετρία* (ein Beweis mehr dafür, daß Aristoteles im Grunde seines Denkens immer Platoniker blieb). Wenn Aristoteles aber für den gleichen Bedeutungsgehalt wie den der platonischen *μετριότης* schlechthin *ἀγαθόν* setzt, so erhellt daraus doch wohl, daß eben diese *μετριότης* das Wesen des Guten selbst ausgeprägter und faßlicher als *κάλλος* und *ἀλήθεια* uns enthüllt. Dazu wurde bereits bemerkt, daß auch die spätere Philosophie für die durch die platonische *μετριότης* ausgedrückte Vollkommenheit schlechthin den Ausdruck Gutheit gebraucht. Dazu kommt noch, daß ebenso eng und fast unlösbar wie hier *ξυμμετρία* und *κάλλος* im platonischen und überhaupt im griechischen Denken *ἀγαθόν* und *καλόν* zusammengehören. Würde aber Platon in der Frage nach dem höchsten Gut diesen selben Ausdruck *ἀγαθόν*, sei es auch in besonderer Prägnanz, setzen bei der Erklärung und Definition, so müßte daraus eine heillose Verwirrung entstehen. Trotzdem scheint der Sinn dieser *ξυμμετρία* mit dem des *ἀγαθόν* in der Verbindung *καλὸν κἀγαθόν* zusammenzufallen: dem *καλόν* gegenüber, in dem mehr die Wesensseite zum Ausdruck kommt, wird da durch das *ἀγαθόν* besonders die Kraft, die Wirksamkeit dieses Wesens, „die Natur" betont (cf. J. Stenzel, *Zahl und Gestalt*, p. 122: „»Gut« – das heißt doch im Griechischen zugleich kräftig, wirklich"). Zur Vervollständigung der Gegenüberstellung mit dem *κάλλος* sei hier noch hinzugefügt, daß die Erfassung von *ξυμμετρία–ἀγαθόν*, das also primär der Tätigkeit und den Handlungen und folglich dem Sittlichen zukommt, vorzüglich durch die ins emotionale Gebiet weisende *φρόνησις*[1]) erfolgt (cf. 65 D).

Dem gegenüber geschieht im *νοῦς* 65 C insbesondere die Erfassung des letzten der drei genannten Wesensstücke des Guten, der *ἀλήθεια*. Wie schon dargelegt[2]), ist *ἀλήθεια* bei Platon in

[1]) Die hier in Betracht kommenden Stellen 65 C, D, E wurden im zweiten Teil besprochen.

[2]) Im 1. Kapitel.

einem dreifachen Sinne möglich, einmal in dem oben herausgelösten des konkreten Seins, der realen Existenz im Gegensatz zu der allgemeinen *οὐσία*, dann als Echtheit, Übereinstimmung mit der Idee, was etwa mit der sog. veritas in essendo gleichzusetzen wäre, und schließlich als Uebereinstimmung des Intellekts mit der Wirklichkeit, veritas in cognoscendo. Vertritt in der Gütertafel, wie ich annehme, das dritte Glied, nämlich *νοῦς καὶ φρόνησις* 66 B, auch dieses dritte von den Wesensbestandteilen des Guten, dann ist offenbar dort *ἀλήθεια* als veritas in cognoscendo gemeint. Das schließt aber nicht aus, daß an unserer Stelle der Begriff noch nicht so bestimmt gefaßt ist, sondern in seiner dreifachen Bedeutung schillert. Das Hauptgewicht glaube ich dabei trotzdem auf das reale Sein legen zu müssen, weil es erst die Voraussetzung für die veritas sowohl in essendo wie in cognoscendo ist[1]). Dafür spricht auch die schon behandelte Stelle 64 B[2]).

Wenn wir nun die Dreieinheit *κάλλος*, *ξυμμετρία*, *ἀλήθεια* in ihrer Gesamtheit erfassen wollen, so ist vor allem festzuhalten, daß es sich um eine wesenhafte Einheit (*οἷον ἕν* 65 A) handelt; die drei ergeben erst zusammen das ganze Wesen; dieses selbst ist einheitlich, die Betrachtung nur muß es zerlegen, das Denken muß scheiden, aber es soll dadurch nicht zerreißen. So kommt zu den genannten drei Wesensmerkmalen noch ein viertes, nämlich die Einheit, das *ἕν*.

Aber können wir nun diese Gesamtheit als Einheit in gar keiner Weise auch nur annähernd feststellen? Vielleicht doch. Sehen wir, wo Platon sonst diese vier: Einheit, Wahrheit, Schönheit, Vollkommenheit, als wesenskonstituierend setzt, so müssen wir feststellen, daß es für das Sein geschieht: Das Seiende und das Eine werden als zusammengehörig aufs eingehendste besprochen im *Soph.* 237 ff. Daß das Seiende und das Wahre zusammengehören, wird auch im *Philebos* gesagt 59 A/B; schärfer kommt es zum Ausdruck *Parm.* 161 E: „*εἰ δὲ ὀληθῆ, δῆλον ὅτι ὄντα αὐτὰ λέγομεν*“ auch *Pol.* V 477 A: „*τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν*“; cf.

[1]) Wenn hier eine Bezugnahme auf die vier *ὄντα* angebracht ist, so zeigt schon die Analyse von *κάλλος*, *ξυμμετρία*, *ἀλήθεια*, daß das Gute tatsächlich alle diese vier Prinzipien umfaßt: *μικτόν* und *πέρας* vorzüglich durch die *ἀλήθεια πέρας* besonders im *κάλλος*, *ἄπειρον* und *αἰτία* besonders in der *ξυμμετρία*.

[2]) Im ersten Teil wurde aus dem Satz 64 B: „*ᾧ μὴ μίξομεν ἀλήθειαν οὐκ ἄν ποτε τοῦτο ἀληθῶς γίγνοιτο οὐδ' ἂν γενόμενον εἴη*“ das dort gebrauchte *ἀληθῶς* als sinngleich mit konkret seiend, real existierend gedeutet.

auch *Gorg.* 472 B, *Soph.* 260 C, *Nom.* 634 C. An der genannten *Philebos*stelle 59C wird dem Seienden („τὸ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμικτότατα ἔχοντα"; das ist aber *Soph.* 248 A als Definition des Seins gesetzt) außer dem ἀληθές auch das καλόν zugeteilt (τὰ τοιαῦτα κάλλιστα). Ueberhaupt handelt der ganze Abschnitt p. 59 über die Zusammengehörigkeit von Sein, Wahrheit und Schönheit, und zwar ausgehend vom Sein. Auch 63 A/B wird das καλόν in engster Verbindung mit dem ἀληθές genannt, welch letzteres in Platons ganzem Lebenswerk als unzweifelhaft zum Sein gehörig betrachtet wird. Ebenso erscheint im *Symposion* und im *Phaidros* κάλλος als Wesensbestimmung des Seins. In engster Beziehung zur Schönheit und über diese und mit ihr als Seinsmerkmal ist auch das ἀγαθόν im Sinn der hier gesetzten μετριότης nachzuweisen. So heißt es *Tim.* 87 C: „πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον." Ueberhaupt ist die engste Zusammengehörigkeit von καλόν und ἀγαθόν Gemeingut der griechischen Auffassung. Bei Platon wird das besonders deutlich ausgesprochen: *Symp.* 201 C und 204 E; cf. auch *Gorg.* 474 C und *Lys.* 216 D. Nun ist aber das Sein in der Dreiheit 65 A offenbar vorausgesetzt (cf. auch die Ausführungen über die ἀλήθεια). Ferner finden wir auch bei Aristoteles die in ihr enthaltenen vier Bestimmungen als Bestimmtheiten des Seins [1]). Wir müssen also bei Platon wie auch bei Aristoteles ein Zusammenfallen von Sein, Wahrheit, Vollkommenheit (= Gutheit), Schönheit feststellen. Und gerade dieses Zusammenfallen ist es, welches erfaßt wird, wenn das Gute erfaßt wird. Das höchste, absolute Sein und das höchste Gut sind also ein und dasselbe (mit gleichem Recht ließe sich das von der absoluten Wahrheit und von der absoluten Schönheit sagen, ohne daß dadurch der Inhalt des höchsten Gutes erschöpft wäre), nur die Erfassung ist eine verschiedene: Das Sein ergibt sich als letzte Analyse, das Gute als letzte Synthese. Das absolute Seiende ist wesentlich gleich dem absoluten Gut. So liegt eine Koinzidenz von ἀρχή und τέλος vor, und es ist bezeichnend, daß Platon als „der schlechthin synthetische Mensch" (Horneffer, *Der Platonismus und die Gegenwart*, München und

[1]) Sein = ἓν *Met.* ι 2, 1053 b 25; δ 10, 1018 a 35; ε 4. 1030 b 10; β 3 998 b 21; γ 2, 1003 b 23 etc. Sein = ἀληθές *Met.* a 1, 993 b 31. Sein = ἀγαθόν. *Eth. Nic.* I 4. 1096 a 23. *Top.* 107 a 5; ἠθ. μεγ. 1205 a 9; 1217 b 26 und in Verbindung mit dem ἀγαθόν das καλόν, *Met.* I 3, 984 b 11; *Rhet.* I 9, 1366 a, 34; *Eth. Nic.* VI 11, 1143 a 16.

Berlin 1921, p. 47) und als der ethische Reformator, von den beiden gewissermaßen zur Wahl stehenden Gesichtspunkten den des Guten vorzieht, während Aristoteles lieber dem Sein den Vorzug gibt, wenn er die genannten Merkmale in Einzelerörterung bespricht (besonders *Met.* II, III und IV) und zusammenfassend ihre Konvergenz im Gottesbegriff aufzeigt, *Met.* XII 7, 1072a f. Ihm schließt sich später die Scholastik an (Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 1, a. 1; Bonaventura I *Sent.* d. 8 p. 1a. 1 q. 1; auch Alexander von Hales, *Summa theol.* I tr. 3, qu. 2, m. 1, c. 1), welche unum, verum, bonum, pulchrum[1]) oder unter Zusammenschließung des pulchrum mit dem bonum nur die Dreiheit unum, verum, bonum[2]) Einheit, Wahrheit und Gutheit als „transzendentale Bestimmungen des Seins" um den Seinsbegriff gruppiert.

Nun kann aber das Sein, das mit dem höchsten Gut zusammenfällt, um dessen spezielle Bestimmung es sich *Phil.* 65 A handelt (im Gegensatz zum relativen Gut, das eben nur eine Seite des absoluten Gutes erfüllt, so daß in ihm das absolute Gut gleichsam geteilt erscheint, wie wir es in der Gütertafel finden), nicht jene letzte Abstraktion bedeuten, die der Seinsbegriff darstellt, nicht die Leere des begrifflichen Seins (cf. *Nom.* IV 707 D), das auch für die niedrigste Seinsstufe gilt. Wo die genannten Merkmale dem Sein zugesprochen wurden, ist klar, daß es sich nicht um leere Abstraktion handelt; sondern das höchste Gut ist wesenhaft *τέλεον*, und das in restlosem Sinne, die Fülle alles Seins, wie schon sein Überquellen in die Dreiheit *κάλλος*, *ξυμμετρία*, *ἀλήθεια* zeigt, die höchste Vollendung des Seins, seine absolute immanente Vollkommenheit,

---

[1]) Ausdrücklich findet sich darunter auch die Schönheit (cf. Alexander von Hales S. th. I tr. 3 q. 3 m. 1 c. 1 a. 2; Thomas v. Aqu., S. th. I q. 39 a. 8 und 1 II q. 27 a. 1 ad 3ium; Albert der Große in seinem Kommentar zur pseudodionysischen Schrift *De divinis nominibus*), die in manchen neueren scholastischen Lehrbüchern mehr oder minder vernachlässigt worden ist (cf. Pesch, Gutberlet; dagegen Zigliara, *Summa philos.*, Romae 1876, I 320 ff; Liberatore, *Instit. philosophica* 1889 I 301; Sachs, *Grundzüge der Metaphysik*, Paderborn 1924, p. 28; Mercier, *Métaphysique générale.* 1914, p. 513—575; Baur, *Metaphysik*, München-Kempten 1922, p. 77 f.) oder nur als ein „Anhängsel" des Guten erscheint (Stoeckl-Wohlmuth, *Lehrbuch der allgemeinen Metaphysik.* Mainz 1912, p. 105 ff.).

[2]) Auch dies Zusammenfallen von Gut und Schön ist ja platonisch-aristotelisch bereits vorgebildet, wie die oben angeführten Stellen beweisen und an unserer Philebosstelle für *ξυμμετρία* und *κάλλος* durch den Satz 64 E deutlich genug wird.

die alle mögliche Seinsvollkommenheit in sich schließt, und darum auch real ist. Im einzelnen ausgeführt, heißt das: Es ist nicht das Sein als abstraktes Sein in den Gedanken, sondern das Sein außerhalb und unabhängig vom Denken, reales Sein (ἀλήθεια), aber trotzdem in Beziehung zum Denken, erkennbar (ἀλήθεια als objektive Wahrheit). Es ist die absolute Wahrheit, der letzte reale Grund aller Erkennbarkeit, letztes Prinzip alles Erkennens. Nun ist aber nach Platon der Grund für die Erkennbarkeit im einzelnen die Idee (*Pol.* V 476 D, VI 507 C). Also ist das ἀγαθόν als letzter Grund aller Erkennbarkeit „die Spitze des Ideenreiches" (Hans Meyer, *Platon und die Aristotelische Ethik,* München 1919, p. 37) die „Idee der Ideen" (E. v. Aster, *Geschichte der antiken Philosophie,* Berlin-Leipzig 1920, p. 80), das „Ziel der Ideen" (Bruno Bauch, *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie* Heidelberg 1910, p. 194/5), die „höchste Idee" (Erich Frank, *Plato u. die sog. Pyth.*, Halle 1923, p. 108), das alles aber nach seiner Wesensseite als ἀλήθεια. Als höchste Fülle des Seins ist das ἀγαθόν ferner nicht etwa Möglichsein in einer Ursache, sondern außerhalb jeder Ursache, so sehr, daß es ursachelos, selbst die Ursache ist, die Aktualität, und hiermit auch Realprinzip. Dies alles sagt uns das Merkmal der ξυμμετρία. Als ξυμμετρία ist das ἀγαθόν demnach αἰτία (cf. Julius Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles,* Leipzig-Berlin 1924, p. 111: αἰτία = Kraft der ἀρετή; cf. auch Aster, *Gesch. d. Phil.* p. 80; Meyer, *Platon u. d. Arist. Ethik* p. 37; Frank p. 108; Natorp, *Ideenlehre*, p. 330; Bauch, *Substanzproblem*, p. 192/3). Was jemals sonst Platon als letztes Prinzip erklärt hat, das alles wird also tatsächlich umfaßt vom ἀγαθόν, und die so oft behandelte Frage nach dem Verhältnis von Sein und Gut bei Platon löst sich also auf folgende Weise: Nicht das reine Sein in seiner Abstraktheit ist das Fundament für alles Gutsein (wie Ernst Horneffer, *Der Platonismus und die Gegenwart,* München und Berlin 1921, p. 142 meint), die Begriffe sein und gut fallen auch nicht restlos im Sinne der Identität zusammen (wie Natorp, *Ideenlehre*, p. 326 annimmt), vielmehr steht das absolute ἀγαθόν als die höchste konkrete Fülle alles Seins[1]) über dem bloßen Sein, nicht nur nach den Regeln des Vorziehens, sondern nach den Gesetzen der Fundierung:

[1]) Darum ist die von Natorp vorgenommene Wendung ins rein Abstrakte, ins Logische (*Ideenlehre,* p. 326 und 345) nicht haltbar.

Das Wertsein ist der Grund für alles Sosein[1]) (Ideen — *καλλος*) und Dasein (*ἀλήθεια*); in diesem Sinne schließt der Wert, das *ἀγαθόν* also, alles Sein in sich. „*Τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*“ *Pol.* VI 509 B.

Aber in seiner letzten Bestimmtheit haben wir das absolute *ἀγαθόν* auch damit noch nicht erfaßt. Sehen wir die Abhandlung Platons über das Wesen Gottes durch *Pol.* II 379 A — 383 C, so finden wir unsere Bestimmungen unum, verum, bonum, pulchrum in dieser Zahl ausschließlich und endgültig auf den Gottesbegriff vereinigt; Gott ist im vollen Sinne gut, „*οὐκοῦν ἀγαθὸς ὅ γε θεὸς τῷ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτως*“; *Pol.* II 379 A (auch 381 B), er ist eins (*Pol.* II 380 D *ἁπλοῦν*), er ist schön (*Pol.* II 281 C), er ist wahr (*Pol.* 382 E). Und als Zentraleigenschaft, aus der die andern alle fließen, erscheint hier unzweifelhaft das Gute. Blicken wir nun nochmal zurück: *ἀλήθεια*-verum zeigte sich als der Inbegriff aller Ideen. Worin anders aber sind sie, als Begriffe, umschlossen, als im Geist, im *νοῦς*, wie Platon mit einem unserem Bedeutungsinhalt Geist allerdings nicht völlig adäquatem Ausdruck sagt? Und worin anders ist das *ἕν*-unum, die absolute Einheit und Einigkeit, gegeben, wenn nicht im Individuum[2])? Und worin anders können wir das *συμμετρία*-bonum, die absolute *αἰτία* (auch sie wird *Pol.* II 379 B/C der Gottheit zugeteilt), das reine Aktsein finden als in der Person? Wenn aber das absolute *ἀγαθόν* Geist, Individuum, Person bedeutet, dann wäre die letzte Konsequenz aus dem platonischen Philebos die, daß das höchste, absolute Gut mit dem höchsten konkreten Sein in der absoluten Person gleich ist[3]). Damit kommen wir wieder auf den Begriff

---

[1]) cf. Bauch, *Substanzproblem,* p. 198; Windelband, *Platon,* Stuttgart 1900, p. 91, 94, 103.

[2]) Der Begriff eines „vollendeten Unendlichen“, zu dem Heimsoeth (*Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik*, Berlin 1922, p. 91) in der platonischen Idee des Guten den ersten Schritt sieht, ist damit angedeutet.

[3]) Als höchstes Gut wird aber tatsächlich „Gott das Maß aller Dinge“, ein Satz, dessen polemische Spitze gegen den bekannten Ausspruch des Protagoras: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*“ *Theaet.* 152 A Immisch (*Akademia,* Freiburg i. Br, 1924, p. 15) mit Berufung auf *Nom.* 716 C: „*ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα*“ überzeugend hervorhebt.

der Person, dessen Wurzel im Begriff der *αἰτία* und im *νοῦς* (*καὶ φρόνησις*)[1]) wir bereits aufgezeigt haben[2]). Aber sollte es denn wirklich verwunderlich sein, daß Platon den Personbegriff bereits vorgebildet habe, nachdem „der Beziehungspunkt der Gedankenbildung und der Zwecksetzungen" schon „bei Sokrates das individuelle Leben, das eigene Innere, die Persönlichkeit" war (Willmann, *Histor. Einführung in die Metaphysik*, p. 19)? (cf. Heinrich Maier, *Sokrates,* Tübingen 1913, p. 434 und Hönigswald, *Die Philosophie des Altertums,* Leipzig-Berlin 1924[2], p. 138.) So führen uns also die letzten Folgerungen aus dem Philebos zu der Annahme, daß Platon in seinem Alter mit ahnendem Blick noch hinaussah über das, was wir gewöhnlich unter dem Inhalt seiner Philosophie verstehen, und wir begreifen es, daß er nur mit einem Schauer von Ehrfurcht von dem Geheimnis des höchsten Gutes sprach. Es bedeutet wirklich das Ziel der ganzen platonischen Philosophie (cf. Erich Frank, *Plato u. d. sog. Pyth.*, Halle 1923, p. 109) und H. Mayer (*Platon und die Aristotelische Ethik,* p. 37) charakterisiert es mit Recht in den begeisterten Worten: „Die Idee des Guten, jene oberste Spitze des Ideenreiches, die die Ursache von Werden, Sein und Wesen der Dinge darstellt, selbst aber alles Seiende an Würde und Kraft weit überragt, jener Mittelpunkt, worin alle andern Ideen ihrem Sein wie ihrer Geltung nach verankert sind, jener Inbegriff der absoluten Werte, in dem die Prinzipien der Wahrheit, Sittlichkeit und zugleich der Schönheit und Heiligkeit sich aufs engste berühren, wenn nicht zusammenfallen, jenes Muster und Vorbild, dessen Nachahmung und Hineinbildung in die irdischen Verhältnisse des Einzelnen wie der Gemeinschaft die hohe Aufgabe ist."

Wenn wir, gestützt auf die obige Festlegung des absoluten Gutes, nun die Frage stellen würden, die Platon zu Anfang des Dialoges aufgeworfen hat, welches nun das höchste Gut für den Menschen sei, dann müßte sich im Anschluß an den Inhalt des summum bonum die Antwort ergeben: Das höchst mögliche konkrete Sein (cf. J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, Breslau 1917, p. 9,10) seiner relativen Person, d. h. die

---

[1]) Wesentlich für die *αἰτία* erwies sich die Freiheit, für den *νοῦς* die Vernünftigkeit, für beide die Aktivität.

[2]) Für die Frage, ob Platon mit seinem Gottesbegriff den eines persönlichen Wesens gedacht habe, ist hier ein wichtiges Moment gegeben.

Entfaltung des in ihm angelegten, im Wert gegründeten Seins[1]) oder die Verwirklichung seines in der Intention gegebenen Wertwesens[2]). Doch wird die Frage von Platon in solcher Zusammenfassung nicht beantwortet. Es haben sich ja im Laufe der Untersuchung bereits „verschiedene Wertschichten" gezeigt (cf. Windelband, *Platon*, p. 110), und so löst er die Frage, indem er dem zu Beginn des Dialogs festgelegten Plan gemäß ein System von Gütern[3]) aufstellt, die in der Richtung dieser Intention liegen, das ist die sog. Gütertafel 66 A f. In eine Rangstufenreihe von Gütern kann selbstverständlich das absolute Gut nicht aufgenommen sein. Denn dieses unterscheidet sich von allen Gütern und Werten so wesentlich, daß es mit ihnen nicht in einer Reihe stehen kann. So wird es auch verständlich, daß wir die absolute Dreieinheit, die in ihrer Einheit das Wesen des absoluten Gutes ausmachte, wieder gespalten und in ihren Faktoren als selbständige Güter betrachtet finden. Hier unter den relativen Gütern handelt es sich nun um ein Höher oder Niedriger.

Als deren höchstes (nicht aber als absolutes Gut, wie Natorp, *Ideenlehre*, p. 348; Karl Barth, *Platons Philebus*, Progr. Magdeburg 1908, p. 35; Hermann, Trendelenburg, Steger bei Zeller, Philos. d. Gr. II 1, 1889[4], p. 874 A 5 annehmen) steht 66 A „*περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὅποσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν τὴν ἀΐδιον ἠρῆσθαι φύσιν.*" Am faßlichsten von den vier Wörtern wird uns auf Grund der vorhergegangenen Darlegungen zunächst *μέτριον* sein. Ich habe schon von der doppelten Bedeutung der *ξυμμετρία* gesprochen und darauf hingewiesen, daß die Vertretung des Wortes durch *μετρι'της* sie als das richtige innere Verhältnis charakterisiert. An dieses wird auch hier zu denken sein.

---

[1]) cf. Nikolai Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Gießen 1909, p. 260 Vergleiche auch die Grundlegung dieser Auffassung durch Sokrates bei Heintrich Maier, *Sokrates*, Tübingen 1913 p. 316/7 und p. 576 und Bruno Snell *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin 1924, p. 90/1. Der aristotelische Entelechiebegriff ist damit in gewisser Weise bereits vorweggenommen (cf. dazu auch Stenzel, *Zahl und Gestalt*, p. 127).

[2]) Darin besteht doch die „*ὁμοίωσις θεῷ*", die *Theaet.* 176 A als das Wesen des relativen Gutes erscheint; *Nom.* 716 B/C und auch *Pol.* X 613 A f., wird diese „Verähnlichung" aber mit dem rechten Maß in Einklang gesetzt und so der Übergang zum *μέτρον* als dem ersten Glied der Gütertafel klar.

[3]) cf. Kurt Singer, *Platon und das Griechentum*, ein Vortrag, Heidelberg 1920, p. 15/16.

Ich habe es bereits definiert als eine gewisse Kontinuität im Wechsel und auf ihre sittliche Färbung hingewiesen. Das führt uns aber unbedingt auf die Persönlichkeit und die ihr adäquaten sittlichen Werte[1]). So macht auch J. Stenzel, *Ueber den Einfluß der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung N. J.* 47 (1921) p. 161 darauf aufmerksam, daß beim Guten, Gerechten an „eine Art des Handelns, ein Tun" gedacht ist, und ebenda p. 160 sagt er: „»Persönlichkeitsbewußtsein«, Subjektivität läßt sich griechisch nicht ausdrücken", und weist auf den platonischen *Charmides* hin, wo als Objekt der Selbsterkenntnis das Gute erscheine (cf. auch Frank, *Plato u. d. sog. Pyth.*, p. 108, *ἀγαθόν* = „das praktische Bewußtsein der Seele", und Bauch, *Substanzproblem*, p. 137 und p. 198; Windelband, *Platon* p. 65 und J. Stenzel, *Studien z. Entw. d. plat. Dialektik*, p. 12). Wir finden also auch von ihm einen unmittelbaren Zusammenhang von *ἀγαθόν* und Person bei Platon angenommen; dieser ist aber im Guten als dem Sittlichen gegeben[2]). Der Begriff des Maßes ist also nicht so sehr mathematisch als vielmehr ethisch aufzufassen. In solchem sittlichen Sinn kommt er bei Platon ungezählte Male vor (cf. *Politic.* 284 B, 283 E *Pol.* III 396 C, VII 538 D, III 399 B; *Nom.* III 692 A, VII 809, XII 955 E, *Phaed.* 82 B, 108 C). Im *Politicos* 284 E findet sich in Verbindung damit auch das merkwürdige *καίριον* bezw. *καιρός*: „*ὁπόσαι* (sc. *τέχναι*) *πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πανθ' ὁπόσα εἰς τὸ μέσον ἁ πφκίσθη τῶν ἐσχάτων.*" Hieraus folgt ganz deutlich der Gebrauch des *μέτριον*, ähnlich wie das aristotelische *μέσον*, für „sittlich gut", und damit die Beziehung auf das sittliche Wesen. Der Ausdruck *καίριον* kommt dabei dem Beweglich-wechselnden, dem Individuellen, das zur Person gehört und im Inhalt *συμμετρία–μετριότης* festgestellt wurde, in auffälliger Weise entgegen; im *ἀΐδιον* kann man ihre Geistigkeit (cf. *Pol.* X 611 B ff.) angedeutet finden und zugleich den Umstand, daß die zu ihrem Wesen gehörige „Bewegung" aller Zeit, an die zu denken man durch *καίριον* verleitet werden könnte, entrückt ist. *Μέτρον* und *μέτριον* ist also hier als bewegliches Maß aufzufassen, etwa im Sinn des Rhythmus, als Maß im zahlenmäßigen Sinn gegenüber dem

---

[1]) Gut schlechthin für Tugend auch *Nom.* II 661 C und Tugend-Harmonie und Ordnung in der Seele *Gorg.* 506 E, *Tim.* 37 A.

[2]) Der Gedanke wird als sokratisch erwiesen von Heinrich Maier (*Sokrates*, Tübingen 1913, p. 303).

ξύμμετρον, das mit dem *καλόν* an zweiter Stelle steht und sich durch diese Verbindung mehr als unbeweglich und anschaulich erfaßbar, also mehr wie räumliches Maß ausweist. Mit dieser Hochschätzung des Maßes steht Platon ganz tief im griechischen Geiste. (Man vergegenwärtige sich nur die Werke orchestrischer und bildender Kunst jener Zeit!) Die Bezeichnung „Maß" gerade für die sittlichen Werte ist auch spezifisch griechische und dazu ausgesprochen aristokratische Ethik [1]), und in solche Kreise gehört ja Platon nicht nur seiner Geburt, sondern auch seiner ganzen Lebensauffassung nach [2]). Philosophisch wird gerade durch die Aufstellung des zahlenmäßigen Maßes, der diskreten Größe, der Zahl an den ersten Platz in der Gütertafel die engste Verbindung gewahrt mit der pythagoreischen Philosophie, mit deren Gedankengut über Platon hinaus auch Aristoteles in seinem *μέσον* noch arbeitet, anderseits liegt darin ein Keim zu der Identifizierung des Guten mit der Zahl, von der die Nachrichten über die letzte Entwicklungsstufe der platonischen Philosophie des Guten erzählen [3]). In dem Ausdruck *μέτρον* für die als gut bezeichnete sittliche Haltung liegt aber auch, und zwar ganz besonders für Platon. sofort eine Beziehung zum Kosmos. (Schon das Wort *κόσμος* hat ja einen verwandten Sinn.) In ihm erscheint das Maß zunächst als ein mathematisches (cf. E. Frank, *Platon u. d. sog. Pyth.*, p. 107); aber wenn wir weiter überlegen, daß Platon den Makrokosmos beseelt und vernünftig nennt und Urbild des Mikrokosmos Mensch, so wird das sittliche Prinzip des Maßes zum Prinzip der ganzen Welt, und zwar als sittliches Prinzip, d. h. als ein nur vom Geist erfüllbares (cf. Bauch, *Substanzproblem,* p. 148; Stenzel, *Zahl und Gestalt,* p. 112; Aster, *Gesch. d. Philosophie.* p. 95, *Plato* p. 22). Denn im all-

[1]) cf. den bekannten Spruch Chilons *μηδὲν ἄγαν*. Frank, *Plato u. d. sog. Pyth.* p. 96 und besonders p. 119 Anm. 344 bezeichnet die Symmetrie auch, als den obersten Grundsatz in der Ethik Demokrits.

[2]) Vergleiche auch das sittliche Ideal des Rittertums im deutschen Mittelalter „diu mâze".

[3]) Aristox, *Harm. Elem.* II Anf. p. 30. Meib. Diese letzte mathematische Fassung der platonischen Philosophie scheint mir typisch für die platonische *σύνοψις*, den „Parallelismus" in seinem Denken. Die Verhältnisse in der Zahlenreihe zeigen sich ihm so zwingend „parallel" mit denen des Ideenreiches (cf. Stenzel, *Zahl und Gestalt*) und der Wertreihe, daß er eines für das andere als Gleichnis gebraucht, ähnlich wie er sonst Mythen anwendet. Seine späte mystische Zahlenlehre dünkt mir daher der letzte große Mythos im platonischen Philosophieren.

gemeinsten Sinn ist dieses Maß als Eigengesetzlichkeit aufzufassen, die als solche nur von freien Wesen erfüllt werden kann; darum kommt dies oberste Gut in der Gütertafel nur freien, geistigen Wesen in adäquatem Sinne zu; von Eigengesetzlichkeit in der unpersönlichen Natur läßt sich aber in analoger Weise sprechen; in ihr muß das oberste Gut erscheinen als das „seinem Wesen Entsprechende“[1]), sittlicher Wert nur im Hinblick auf die dieses Wesen festlegende geistige Person[2]).

Entsprechend dem griechischen populären Ausdruck *καλὸς καἀγαθος* folgt dem sittlichen Wert des *μέτριον* 66 B *„περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανὸν καὶ πάνθ'ὁπόσα τῆς γενεᾶς αὖ ταύτης ἐστίν.“* Die hier genannten Eigenschaften sind schon sprachlich in zwei Gruppen geschieden: *τὸ σύμμετρον καὶ καλόν* und *τὸ τέλεον καὶ ἱκανόν.* Diese engere Zusammenschließung des *σύμμετρον* mit dem *καλόν* enthebt uns der bei raschem Durchlesen sich einstellenden Enttäuschung, als liege hier eine völlige Verwischung der zwischen *ξυμμετρία–μετριότης* und *κάλλος* 65A herausgefundenen Unterschiede vor; aber *σύμμετρον* ist hier durch seine Verbindung mit *καλόν* (cf. auch Aristoteles, *Met.* M 1078 b 1) offenbar als „unbewegt“, darum mehr räumlich gedacht und mithin mehr anschaulich und in Erscheinung tretend charakterisiert. Dem inneren *μέτριον* gegenüber erscheint es daher mehr als äußere Verhältnismäßigkeit. So sagt auch Ritter, *Platon* II, München 1923, p. 814: „Der Unterschied des Guten von dem Schönen ließe sich also wohl ... damit angeben: Jenes sei etwas Innerliches, eine Verfassung der Seele, ein bestimmtes Verhältnis ihrer Teile oder Kräfte. Das Schöne als Nachahmung oder Ausprägung seelischer Trefflichkeit sei etwas äußerlich Hervortretendes.“ Als zweite Gruppe der genannten Eigenschaften sind *τέλεον* und *ἱκανόν* verbunden, die schon vorne auf die Bedeutung Vollkommenheit zurückgeführt wurden. Beide Gruppen zusammengefaßt führen uns aber auf den Wert des Schönen im ästhetischen

---

[1]) cf. *Symp.* 205 E, wo das Gute als ein „Eigenes“ (*οἰκεῖον*) in Betracht gezogen wird. Der Übergang vom Maß zum „Angemessenen“ bedeutet ja nur mehr einen kleinen Schritt. In dieser Ausdrucksweise liegt aber die Rücksicht auf das Gegebene, die Rücksicht auf das Individuelle.

[2]) In der Person allein ist auch die absolute Bestimmtheit (Aktualität), die z. B. C. Ritter, *Platon* II p. 500 in dem ersten Glied der Gütertafel sieht, konkret gegeben.

Sinn [1]). Mit modernen Bezeichnungen werden wir also den zweiten Rang in der Wertewelt den ästhetischen Werten zugesprochen nennen. So gilt, um mit Windelband (*Platon,* Stuttgart 1900, p. 110/1) zu sprechen, „das Schöne als die vornehmste Form der Erscheinung des Guten in der Sinnenwelt". Auf das Ruhende, „Seiende" des *καλόν* wurde schon hingewiesen. Sein Besitz muß daher auch beruhigend auf das Streben wirken (*ἱκανόν*) [2]). Daran hindert nicht, daß es im Symposion als Objekt des Eros bezeichnet wird, denn der Eros als das Streben nach dem *καλόν* findet ja auch dort gerade durch die Erreichung desselben seine Lösung, seine Beruhigung.

An dritter Stelle steht 66 B *νοῦς καὶ φρόνησις*, in dieser Zusammenfassung als alles aktmäßige, intentionale Erfassen zu betrachten. Es sei hier nochmal eingegangen auf die vielfach erörterte Frage [3]), warum hier *ἀλήθεια* fallen gelassen ist. Ich habe von einer dreifachen Bedeutung der *ἀλήθεια* gesprochen; die beiden ersten Bedeutungen Konkretsein und veritas in essendo können als drittes Gut nicht stehen, da sie formale Bestimmungen sind, die auch den beiden ersten Gütergruppen zukommen und überhaupt allen Gütern zukommen müssen. Solche *ἀλήθεια* ist wohl ein Wesensbestandteil des absoluten Gutes und damit in relativem Sinn alles Guten überhaupt; aber als Wesensbestandteil des Guten ist sie darum für sich allein, losgelöst von dieser Dreieinheit, noch kein Gut. Wenn man es daher in der Gütertafel vermißt, so kann das nur daher kommen, daß die Wesensbestimmungen des absoluten Gutes durch die Dreieinheit *ξυμμετρία, κάλλος, ἀλήθεια* als solche Einheit nicht streng festgehalten und außerdem kein Unterschied gemacht wird zwischen absolutem Gut und Gütern, wie sie in einer Tafel stehen können. Dagegen müssen wir veritas in cognoscendo als ein Gut auffassen, d. h. die Erkenntnis der Wahrheit ist gut.

---

[1]) Die scholastische Philosophie führt im Anschluß an Platon und Aristoteles als dessen objektive, formale Elemente integritas seu perfectio, proportio seu consonantia und claritas an (cf. Thomas v. Aqu., *Summa th.* I q. 5 a. 4).

[2]) Man denke nur an die Schopenhauersche Philosophie von der ästhetischen Beschauung als dem „Quietiv" des Willens.

[3]) Vergleiche Zeller, *Philosophie der Griechen* II. I. ed. 4, p. 874 A 5; Horn, *Platostudien*, 1893, p. 402; Trendelenburg, *De Platonis Philebi consilio*, Berlin 1837, p. 20; Schleiermacher, II, 3, p. 89; Hirzel, *De bonis in fine Philebi enumeratis* Lips. 1868, p. 58/9; alle angeführt bei Bury, *The Philebus of Plato* (Cambridge 1897, Appendix F, p. 208/9).

So scheint mir auch der Satz gemeint, den Scheler (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1916, p. 191) aufstellt: „Auch die Erkenntnis der Wahrheit ist selbst noch ein Wert; aber Wahrheit als solche ist kein Wert, sondern eine von allen Werten verschiedene Idee". Will aber Platon diesem Unterschied exakten Ausdruck geben, dann kann er nichts Besseres setzen als *νοῦς* und *φρόνησις*, deren Sein eben in der Wahrheitserkenntnis besteht. Den dritten Rang in der Gütertafel teilt Platon also den Aktwerten der Erkenntnis, kurz den Erkenntniswerten zu.

Den vierten Rang nehmen in der Gütertafel *ἐπιστῆμαι, τέχναι, δόξαι ὀρθαί* ein 66 B C, die für den Platonkenner einzeln nicht weiter zu erklären sind. Dem *νοῦς* und der *φρόνησις* gegenüber grenzen sie sich in ihrer Gesamtheit ab wie das Erfassen gegenüber dem Erfaßten, wie das reine Denken und Fühlen gegenüber dem Gedachten und Erfühlten; wird dort mehr das Subjektive und die Aktseite betont, so hier das Objektive und die Inhaltsseite; sie repräsentieren die Wissenschaftswerte und überhaupt (auch *τέχναι* sind mit aufgenommen) die Kulturwerte.

An den Schluß der Gütertafel setzt Platon die *ἡδονὰς* 66 C, aber nur die *ἀλύπους ... καθαρὰς ... τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἐπιστήμαις τὰς δὲ αἰσθήσεσιν ἑπομένας*, das sind in unserer Sprache nur die positiven Erkenntnisgefühle und ästhetischen Gefühle, also geistige Gefühle.

Wenn wir an diese letzte Gruppe der Werte anschließend die fünf Gruppen nochmals überschauen, so müssen wir feststellen, daß in die ganze Tafel überhaupt nur geistige Werte aufgenommen sind, daß aber, ungeachtet des langwierigen dialektischen Kampfes um die *ἡδονή*, Vitalwerte und erst recht sinnliche Werte vollständig fehlen. Trotz des anscheinenden Entgegenkommens gegen die *ἡδοναί* als solche (gegen die „notwendigen" Lüste 62 E z. B.) wahrt also Platon schließlich doch die für ihn so kennzeichnende Verachtung alles Materiellen, um in dem Reich des Geistigen allein Werte und Güter zu sehen. Zusammenfassend stellen sich also die in der Gütertafel aufgezählten *ἀγαθά* nach moderner Ausdrucksweise dar als 1. sittliche Werte, 2. ästhetische Werte, 3. Erkenntniswerte, 4. Kulturwerte, 5. geistige Gefühlswerte [1]). Hier greifen Anfang und Schluß

[1]) Wenn wir uns nun fragen, wie wir die von Platon im Dialog erarbeitete, aber in den ersten Gliedern nicht so offenkundig begründete Unterordnung der Werte gerade in dieser Reihenfolge heute begründen, so ergibt

des Dialogs ineinander: wie Platon 16/17/18 forderte, hat er eine ganz bestimmte Anzahl von Arten des Guten aufgedeckt, ehe er es „ins Unendliche entließ“ 16 E.

Zum Abschluß möchte ich noch darauf hinweisen, daß die ganze Gütertafel, die Güter und Werte in einer objektiven Rangordnung aufzählt, eine materiale Wertordnung bei Platon erwiesen hat. Keines von ihren fünf Gliedern kann nur als formales Kriterium (cf. H. Meyer, *Platon u. d. Arist. Ethik*, p. 30) betrachtet werden. Damit soll jedoch nicht abgestritten werden, daß Platon gelegentlich Güter auch nach formalen Gesichtspunkten gruppiert. *Pol.* II 357 B/C redet er z. B. von Gütern nur, sofern sie Ziel des Strebens sind und teilt sie demnach in solche, die um ihrer selbst willen 357 B, solche, die um ihrer selbst und ihrer Folgen willen 357 C [2]), und solche, die nur um ihrer Folgen willen 357 C angestrebt werden. Doch weist nichts an dieser Aufstellung darauf hin, daß Platon „gut“ überhaupt nur als etwas Formales bestimmt hätte. Vielmehr finden wir auch *Nom.* I 631 B eine materiale Gütertafel mit den sog. *θεῖα ἀγαθά*: 1. *φρόνησις*, 2. *σώφρων ψυχῆς ἕξις*,

sich im Anschluß an Scheler, auf die Ähnlichkeit von dessen Wertabstufungen mit dem platonischen System Ed. Spranger (*Die Antike und der deutsche Geist*, Festrede, veröffentlicht in den Blättern für das Gymnasialschulwesen, Jahrg. LXI, 4. Heft 1925 p. 201) hinweist, für die platonische Gütertafel im Philebos folgendes System (cf. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1916, p. 98 f, und p. 103 f.)

1. Sittlicher Wert als Personenwert;
2. ästhetischer Wert als Sachwert, als Formwert;
3. Erkenntniswert als Sachwert, als Beziehungswert, als Selbstwert, als Aktwert;
4. Kulturwert als Sachwert, als Konsekutivwert;
5. geistiger Gefühlswert als Sachwert, als Funktions-, Zustands- und Reaktionswert.

Dabei wird, wie ich glaube, die Rangbeziehung im allgemeinen ohne weiteres klar. Nur zur Unterordnung der Erkenntniswerte als Beziehungswerte unter die ästhetischen sei gesagt, daß alles Erfassen als eine Beziehung zwischen Erfassendem und zu Erfassendem verstanden werden muß. Übrigens liegt in dieser selbstverständlichen Überordnung des Ästhetischen über die Erkenntnis auch ein typisch griechischer Wesenszug, den auch Platon nicht verleugnet. So muß also auch die modernste Forschung die platonischen Ergebnisse als richtig anerkennen.

[2]) In diese Gruppe gehört wohl *μέτριον*, in die vorhergehende *καλόν*; so scheiden sich wieder *μετριότης – ξυμμετρία* und *κάλλος*, Gut im primären Sinn und Schön, wenn sie auch beide gelegentlich als letztes Objekt des Strebens bezeichnet werden.

3. *δικαιοσύνη*, 4. *ἀνδρία* und den sog. *ἀνθρώπινα*: *ὑγίεια*, *κάλλος ἰσχύς*, *πλοῦτος*. An dieselben Güter ist wohl gedacht, wenn *Nom.* III 697 B von Gütern *περὶ τὴν ψυχήν*, *περὶ τὸ σῶμα*, *περὶ τὴν οὐσίαν* gesprochen wird. Ebenso werden auch *Nom.* II 661 b, *Gorg.* 451 E, *Euthyd.* 279 A Wertordnungen materialer Art vorausgesetzt. Die beiden letzten Gütertafeln in den *Nom.* führen offenbar die Reihe im Philebus noch tiefer herab, indem sie auch nicht geistige Werte, vitale und sinnliche und Nützlichkeitswerte (*πλοῦτος οὐσία*) aufnehmen. Wenn wir daher *Philebos, Nomoi* und den Vortrag über das Gute (cf. Simplicius ad Phys. A 4 p. 151, 6; 453, 28; 454, 17) in einem Blick überschauen, so müssen wir feststellen, daß Platon in seiner letzten Zeit die im *Philebos* aufgestellte Reihe nach oben ins Abstrakte (Zahl, *ἕν*) und nach unten in die materielle Wirklichkeit erweitert hat, daß aber der Kern seiner Anschauungen derselbe blieb, derselbe nicht nur wie im *Philebos*, sondern auch wie in der Frühzeit seines Schaffens.

Aber die Aufnahme auch von niedrigeren Werten, besonders in den *Nom.* hat außerdem, glaube ich, noch einen anderen Grund. Dort handelt es sich ja nicht um eine Einzelperson und die für sie in Betracht kommenden Güter, sondern um eine Gemeinschaft. Damit kommen wir auf einen Einwand, der sich an die Zurückführung des absoluten *ἀγαθόν* in Platons *Philebos* bis auf die absolute Person und an die Bestimmung des obersten Gliedes in der Gütertafel als sittlicher Wert und dadurch Personwert anknüpfen könnte: „Wie kann Platon im letzten Grund seines Denkens die Person erfaßt und als Höchstes geschätzt haben, da doch seine Ethik im Staat z. B. wesentlich Sozialethik ist?“ Darauf ist zunächst mit einer anderen Frage zu antworten: „Als was ist in ihrem Wesen die soziale Einheit aufzufassen, die Platon, indem er als echter Grieche die Höhe der Ethik in der Politik, und zwar in der inneren sieht, mit all seinen ethischen Reformen verwirklichen will?“ Offenbar handelt es sich weder um eine blinde Masse noch um eine Lebensgemeinschaft vorwiegend vitaler Art noch um die Interessengemeinschaft einer Gesellschaft persönlich völlig unabhängiger Individuen. Das , was dem platonischen Idealstaat in erster Linie seine Einheit gibt, ist ein sittliches Gesamtideal (cf. Windelband, *Platon*, p. 114), nämlich die *δικαιοσύνη*[1]) (*Pol.* II 368 E etc.). Dadurch er-

[1]) Auf den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Maß als ethisches Prinzip geht Otto Apelt näher ein (*Platonische Aufsätze*, Leipzig und Berlin 1912, p. 109 f.)

weist er sich aber als ein „geistiges Aktzentrum", als ein geistiges Individuum[1]). Wir müssen in ihm also die höchste Form möglicher sozialer Einheit angestrebt sehen, die Persongemeinschaft. Als solche ist dieser Staat natürlich souverän über die Lebensgemeinschaften vitaler Art (Ehe, Familie etc.) und muß darum in den Kreis seiner Rücksichten alle Wertmodalitäten, auch die nicht geistigen, einbeziehen. Das alles ist im platonischen Staat gegeben zugleich mit einem Hauptkennzeichen für die Gesamtperson, der ethischen und rechtlichen Mitverantwortlichkeit der Einzelnen gegenüber dem Ganzen und umgekehrt[2]). Schon der platonische Staat, der eine durch ein sittliches (und damit der Person adäquates) Ideal geeinte Gemeinschaft anstrebt, weist also in die Richtung, die der *Philebos* weiterführt, wenn er den sittlichen Wert und somit den Personwert an die erste Stelle der Wertetafel setzt.

---

[1]) Das ist weder ein Nachteil noch eine falsche Einstellung, wie Ernst Howald (*Platons Leben*, Zürich 1923, p. 25/26) zu urteilen scheint; allerdings ist es eine andere Anschauung, als den modernen, vor allem auf Recht und Wohlfahrt gerichteten Staatstheorien geläufig ist; weniger „wissenschaftlich" als diese (Howald p. 52) ist jene aber deshalb durchaus nicht.

[2]) cf. *Pol.* V 462 ff. Das will Platon offenbar durch die Weiber- und Kindergemeinschaft erreichen.

Lebenslauf.

Ich, Angela Warmuth, wurde geboren am 4. April 1898 zu Freising in Oberbayern als Tochter des † Buchbindermeisters Anton Warmuth, besuchte in Freising die Volksschule und trat im Herbst 1911 in die private Lehrerinnenbildungsanstalt der armen Schulschwestern v. U. L. Fr. zu Weichs-München (Anger) ein, die ich 5 Jahre lang besuchte und mit dem 1. Abschnitt der Prüfung für Schulamtsbewerberinnen im Juli 1916 beschloß. Nach einem Jahr Privatstudium und zweijährigem Besuch des humanistischen Mädchengymnasiums an der Luisenschule in München erwarb ich mir dort das Reifezeugnis im Juli 1919. Mit dem Wintersemester 1919/20 begann ich an der Münchener Universität das Studium der Altphilologie und hörte in 8 Semestern Schwartz, Rehm, Kapp, Pfeiffer, Weymann, Vollmer, Maurenbrecher, Rubenbauer, Muncker, v. Kraus, Strich, Kutscher, Herbig, Geiger, Walter Otto, Doeberl, Marcks, Oncken, Max Buchner, Heisenberg, v. Heckel, Wolff, Wolters, Wölfflin, Baeumker. Im Herbst 1923 legte ich in München den 1. Abschnitt des bayerischen Staatsexamens für den Unterricht in den klassischen Sprachen, der deutschen Sprache und der Geschichte ab und nach Leistung des Seminarjahres am Max-Gymnasium in München den 2. Abschnitt im Juli 1924. Seit Mai 1924 war ich nebenamtlich und vom September 1924 bis Ostern 1926 hauptamtlich am Mädchengymnasium am Anger in München tätig als Lehrerin in den klassischen Sprachen und im Deutschen. Während des Winters 1923/24 besuchte ich noch ein 9. Semester die Münchener Universität und begann in der Folgezeit private Studien, die mich zu der unter Fühlungnahme mit Geheimrat Professor Dr. Rehm beendeten, als Dissertation eingereichten Arbeit führten.

Corrigenda.

p. 15 l. 6 ergänze: 27 D.
p. 19 l. 16 lies: auf.
p. 26 l. 10 v. unten lies: *φόβος* statt *πόβος*.
p. 28 l. 18 lies: Identität.
p. 40 l. 2 v. unten lies: *πέφυκεν ἀγαθόν*.
p. 47 l. 19 lies: *ἐνεποίησεν*.
p. 49 l. 6 v. unten lies: *ἀγαθόν*.
p. 50 l. 2 v. unten lies: *ἀληθῆ*.
p. 57 l. 12 v. unten lies: *μέσον ἀπῳκίσθη*.
Anm. 1 l. 1 lies: Tugend = Harmonie.

Einzelne kleinere Akzentfehler wurden nicht korrigiert.